Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ FONDO EDITORIAL 2003

LOS SÍMILES DE LA *REPÚBLICA* VI-VII DE PLATÓN

RAÚL GUTIÉRREZ
EDITOR



Pontificia Universidad Católica del Perú

FONDO EDITORIAL 2003

Los símiles de la República *VI-VII de Platón*

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0
Depósito Legal:-1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

Índice

Prólogo

El presente volumen reúne las actas del Coloquio Internacional «Los símiles de la *República* VI-VII como expresión fundamental de la filosofía platónica» organizado por la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y celebrado entre el 8 y el 21 de septiembre del 2000. Cabe señalar que con anterioridad al presente coloquio, en Latinoamérica solo podemos referirnos a un evento dedicado exclusivamente al pensamiento de Platón y no, como suele suceder por estas tierras, a los estudios clásicos en general. Y es un honor para nosotros que ese evento haya sido el Symposium Platonicum realizado en México entre el 21 y el 25 de julio de 1986 y del cual surgió la iniciativa para la fundación de la Sociedad Internacional de Platonistas que ofreció su auspicio a nuestro coloquio. Pues bien, además del reconocimiento general entre los estudiosos de que en el texto en cuestión se encuentra plasmada la concepción fundamental de la filosofía platónica, lo que nos llevó a escoger a los famosísimos símiles del sol, la línea y la caverna como tema fue la necesidad de ofrecer entre nosotros un tratamiento especializado de un texto que figura entre los más conocidos de Platón, que es decisivo para la comprensión del pensamiento platónico en su conjunto y que, sin embargo, no deja de plantear serios problemas de interpretación. De este modo, con el examen meditado de un texto bastante difundido y controvertido creemos responder a una necesidad propia de nuestra medio.

La presente publicación no recoge la contribución de Juan Araos, «Μὴ ἄτιμον τὸ φῶς (No vale poco la luz)», que puede ser consultada en la revista *Philosophica*. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Vol. 22-23 (1999-2000), 129-141. Francisco Lisi, quien por razones de fuerza mayor no pudo asistir personalmente al coloquio, tuvo la gentileza de hacernos llegar su contribución a tiempo para su publicación.

Demás está recordar que semejantes eventos serían imposibles de realizar sin contar con el apoyo de diversas personas e instituciones. Así pues, queremos expresar nuestro agradecimiento a las autoridades de la PUCP que desde un inicio nos manifestaron ese apoyo, y, entre ellas, especialmente al Señor Rector, Dr. Salomón Lerner Febres, al Instituto Italiano de Cultura, la Embajada de Grecia y a Minas Buenaventura. Asimismo queremos agradecer a Pamela Lastres, Gabriel García y al grupo de traductores.

Introducción

Nunca estará demás mencionar que si Platón solo hubiera escrito la *República*, de todos modos habría pasado a formar parte de la galería de los clásicos de la filosofía. Si el subtítulo «Sobre lo Justo» (περὶ τοῦ δικαιοῦ) nos lleva hoy en día a pensar sin mayor justificación en una reflexión exclusivamente ética y política, ambas disciplinas aparecen allí integradas en un horizonte mucho más amplio que incluye las más diversas áreas de la filosofía y que, en última instancia, adquiere su pleno sentido en una reflexión metafísica.[1] Ya la introducción de la hipótesis de las Ideas al final del libro V (476 a) lo pone de manifiesto, pues solo en ella encuentra su justificación teórica el genuino interés político por una verdadera justicia. Así pues, Platón no solo introduce una analogía entre la justicia individual y la política de modo que esta permita esclarecer aquella, sino que la estructura de ambas se explica en función de su correspondencia con la armonía imperante en el ámbito inteligible, en el que, estando ordenado conforme al pensamiento (κατὰ λόγον), sus miembros, las Ideas, no se infligen entre sí injusticia alguna ni, por tanto, la padecen (οὔτ ' ἀδικοῦντα οὔτ ' ἀδικούμενα ὑπ ' ἀλλήλων, 500 c3-4). Es su asimilación a ese ámbito la que ha de hacer al filósofo «ordenado y divino» en la medida en que es posible al hombre y lo capacita para implantar ese «modelo divino» en la vida privada y pública de los demás seres humanos (500 c-d). Pero, además, la misma pregunta inicial sobre la justicia carecería de todo sentido sin la necesaria referencia a la hipótesis de las Ideas. Ahora bien, a su vez las Ideas mismas encuentran el fundamento último de su ser y su esencia en una instancia inteligible, la Idea del Bien (509 b), que como causa de *todo* lo justo y bello explica, en primer lugar, el orden armonioso del ámbito inteligible (500 c2-5) y, de ese modo, su inteligibilidad (517 c4); en segundo lugar, «genera» (τεκοῦσα) en el mundo sensible la luz y su «señor», el sol, del cual depende, mientras que en el ámbito inteligible produce la verdad y la intelección (νοῦν :

[1] La lectura exclusivamente ética y política suele hablar de los libros centrales de la *República* como de un 'excurso', uso que ha alcanzado una gran difusión, pero que no toma en cuenta que ese supuesto 'excurso' es introducido porque lo dicho hasta entonces, si bien es correcto, es considerado defectuoso (φαύλως, 449 c4) puesto que carece de fundamentación (λόγου δεῖται, c7-8), carencia que es superada por lo expuesto en los libros V al VII, como lo indica la afirmación en el libro VIII de que «la contemplación y el juicio» pueden proceder conforme a la fundamentación en ellos desarrollada (κατὰ λογον, 545 c6-7).

intuición intelectual, 517 c3-4); y, lo que es decisivo en el contexto de un diálogo sobre la justicia, constituye el *télos* que explica toda acción humana (505 d11-e2): todos actúan en función de ella, incluso desconociendo su naturaleza (505 d11-e2), aunque quien quiera actuar racionalmente, tanto en los asuntos privados como en los públicos, tiene que haberla visto (517 c4-5). En este sentido, es decisiva la consideración de la Idea del Bien para poder decidir la pregunta fundamental por la felicidad o infelicidad del hombre justo (354 c; 534 c), pero no por ello podemos olvidar que Platón le atribuye funciones en los ámbitos ontológico y cosmológico, epistemológico y ético-político.

Nos hallamos así ante el objeto supremo del conocimiento (μέγιστον μάθημα), el único que constituye un fin en sí mismo y que, por tanto, hace útiles y provechosas las cosas justas y todo lo que hace uso de ella (505 a). Precisamente por ello los guardianes del Estado ideal deben ser conducidos a la intelección de este μέγιστον μάθημα mediante un largo y metódico proceso de formación, lo cual implica una teoría de la educación (παιδεία) que tiene como presupuesto la existencia de algo divino en el hombre que, si bien nunca pierde su poder (δύναμις), es susceptible de volverse hacia donde no debe o de alcanzar su excelencia (ἀρετή) en su radical orientación hacia el Bien (518 d-519 b). Del libre y adecuado desarrollo de esta parte inmortal del alma humana depende la felicidad tanto del individuo como de los Estados. Por consiguiente, después de salir de la caverna debe el filósofo volver al mundo de la política con el propósito de formar (πλάττειν, 500 d6) y ordenar (κοσμεῖν, 540 b1) su Ciudad-Estado, a sus conciudadanos y a sí mismo (519 d ss; 539 e ss.) conforme al conocimiento que haya alcanzado del ámbito inteligible y la Idea del Bien. Esta última se convierte así en la medida (μέτρον) de las fases o formas de conocimiento que conducen hasta ella —εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις—, así como de la condición de nuestra naturaleza respecto de su formación o carencia de ella (514 a). Todo ello se da, sin embargo, en el contexto de la distinción ontológica entre Ideas y mundo fenoménico introducida, como hemos señalado, al final del libro V y retomada al inicio del símil del sol (507 a5-b11). Mayor precisión aun adquiere esta distinción, en primer lugar, en el símil de la línea, donde se distingue a los objetos según su mayor o menor determinación (σαφήνεια καὶ ἀσάφεια, 509 d): en la primera parte del segmento se distingue entre las sombras y los animales, plantas y artefactos, y, en la segunda, en el ascenso dialéctico desde las matemáticas hasta el principio incondicionado (ἀρχὴ ἀνυπόθετος), entre entes matemáticos e Ideas, si bien solo indirectamente (aunque cf. 527 b7; 526 a3; *Filebo* 56 e2; Aristóteles, *Metafísica* I 6, 987 b14-18), dado que la intención del autor apunta aquí a una distinción metodológica más que ontológica entre matemáticas y dialéctica; sin embargo, el aspecto ontológico adquiere mayor claridad en la alegoría de la caverna, donde el prisionero que es liberado y obligado a ascender hasta salir fuera de ella, se ve confrontado sucesivamente con cuatro (tres según otra interpretación) tipos de objetos, a cada uno de los cuales le corresponde en orden ascendente un grado mayor de ser (μᾶλλον ὄντα, 515 d3) y de verdad (ἀληθέστερα, d6),

hasta llegar a «lo más brillante» (τὸ φανότατον, 518 c9) y «lo mejor» (τὸ ἄριστον, 532 c6) entre los seres, la Idea del Bien, que, sin embargo, según el símil del sol —y esta es una de las incongruencias, aparente o no, que ha de enfrentar toda interpretación—, está más allá del ser en dignidad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509 b9). En correspondencia a estas distinciones de orden ontológico presenta Platón los diversos modos de conocimiento arriba mencionados y que encuentran en aquel μέγιστον μάθημα un *télos* perfectamente determinado (532 b2, 540 a6), respecto de cuya accesibilidad o inaccesibilidad se dividen los espíritus (cf. 532 e; 505 e-506 a; 534 d; 517 c y 516 b; 518 c; 519 d; 534 b-c; 540 a). En todo caso, tenemos así un orden jerárquico en los ámbitos del ser, la verdad y la claridad del conocimiento (cf. 511 b8, 516 a8 ss.; 532 a4). A los géneros visible e inteligible les corresponde la opinión (δόξα) y el conocimiento (ἐπιστήμη); al interior de estas, a su vez, se distingue entre conjetura o imaginación (εἰκασία) y creencia (πίστις), pensamiento discursivo (διάνοια) e intelección o intuición intelectual (νόησις).

De este modo nos encontramos en el centro mismo de la *República* y, sin duda alguna, de la filosofía de Platón, ante los famosos símiles del sol, la línea y la caverna expuestos al final del libro VI y en gran parte del libro VII. El énfasis con que Platón allí insiste en la posibilidad de alcanzar una fundamentación última mediante la dialéctica convierte a estos textos en la carta magna de la fundación de la metafísica occidental, cuya superación creen haber logrado la modernidad y la posmodernidad. Sin embargo, si desde ya es propio de un texto clásico la infinidad de interpretaciones que se pueden ofrecer de él, ello se ve favorecido por su poco reconocido y hasta del todo ignorado carácter *deliberadamente* deficitario. En ningún momento se dice qué es la Idea del Bien, y, antes bien, se le atribuyen una serie de funciones con el recurso —propio más bien de las matemáticas que de la dialéctica— a una imagen, el sol: Sócrates ni siquiera expresa su *opinión* al respecto (506 d-e; cf. 533 a), lo cual, sin embargo, no quiere decir que no cuente con ella (cf. 534 b8-d1). Así pues, como en el caso de las virtudes, el «camino más largo» que nos llevaría al conocimiento de la verdad misma acerca del Bien, no es recorrido en el diálogo en consideración de las limitaciones de los interlocutores (504 b, 506 d). Y hasta la imagen misma del sol queda sin ser completamente desarrollada (509 c; cf. 534 a5 ss.), aunque sí queda claro que la Idea del Bien es el concepto clave en los tres símiles que, considerados conjuntamente, como deben serlo (517 b1), constituyen indudablemente lo que podría llamarse la expresión fundamental de la filosofía platónica. De todos modos, sumamente esquemática es también la descripción del ascenso dialéctico hasta el Bien, desde las hipótesis evidentes para los matemáticos hasta el principio no-hipotético (ἀρχὴ ἀνυπόθετος), todo lo cual ha llevado a atribuirle al texto un carácter meramente programático. Son, pues, muchos los que piensan que Platón, sea en el momento de escribirlo o, con mayor radicalidad aun, jamás, llegó a tener claridad al respecto. La necesidad, sin embargo, de considerar la unidad de los símiles parece exigir que se tengan en cuenta los condicionamientos del discurso, como vuelve a insis-

tir Sócrates al inicio del símil de la línea, «en la presente situación» (509 c), es decir, en consideración de las limitaciones de los participantes en el diálogo. Más aun si, como parece ser, Platón dispone de una concepción clara de la dialéctica y, por tanto, de la verdad misma (αὐτὸ τὸ ἀληθές) a la que se refiere la imagen (533 a), aunque no la expone por las razones ya mencionadas. En última instancia, un aspecto decisivo para la comprensión de este conjunto de símiles y los problemas que dejan planteados es si entendemos los diálogos platónicos como obras filosóficamente autónomas (Schleiermacher) o, por el contrario, como obras con momentos críticos en los que nos vemos remitidos a enseñanzas lógicamente indispensables e implícitas, mas no expresamente desarrolladas en los diálogos («pasajes de omisión») sino en las *enseñanzas orales* («Escuela» de Tubinga).

Linajes epistemológicos en la *República* de Platón

Thomas M. Robinson

En este artículo bosquejaré, en primer lugar, el linaje de varios términos claves de la alegoría del sol, de la caverna y del símil de la línea. Luego, comentaré en detalle aquellos términos que a mi entender son de particular interés, tanto por el papel que juegan en el esquema de la *República*, como por su significado para la posterior filosofía de Platón y para la de sus sucesores.

I

Primero, un breve linaje de los términos claves, que son εἰκασια, πίστις, δόξα, διάνοια, νόησις, γνῶσις, μάθημα, y ἐπιστήμη. En ese orden: εἰκασία, la palabra que Platón utiliza para el primer estadio de cognición, es una palabra que puede significar tanto «representación» (Jenofonte) como «conjetura» (Corpus Hippocraticus.). El sustantivo emparentado con ella, εἰκών, también significa «representación», lo que permite a Platón hacer una importante caracterización de las cosas que los prisioneros observan en la pared de la caverna y de su estado de conciencia cuando las ven. La similitud lingüística entre los sustantivos εἰκών y εἰκώς en el sentido de probabilidad permitirá a Platón realizar una caracterización igualmente importante en el *Timeo*.

Πιστις, la palabra que usa Platón para el segundo grado de cognición, es un término que se encuentra en la literatura presocrática, y tiene el sentido de «creencia» y de «confianza». Platón sacará partido de ambos sentidos; los prisioneros, una vez que han visto la pared, las marionetas y el fuego, son conscientes de que, en un mundo que ahora ven que posee tres dimensiones, las decisiones basadas en la evidencia presentada por un ambiente genuinamente tridimensional, son más creíbles y más confiables que las conjeturas basadas en la evidencia presentada por uno meramente bidimensional.

Δόξα, término que para Platón abarca tanto εἰκασια como πίστις, es una palabra de uso tan extendido como πίστις en el pensamiento presocrático, cuyo significado principal es «opinar» y «parecer». Nuevamente, Platón sacará máximo partido de ambos sentido al discutir el estado de consciencia de aquellos que operan al sur de la línea transversal o al interior de la caverna, donde lo que se tiene por verdadera realidad (la pared, el fuego, las marionetas, por ejemplo) es solo

una realidad aparente, y lo que tomamos por conocimiento es meramente una δόξα, aunque sea posible que se trate de una δόξα correcta.

Διάνοια es una palabra que primero solo se encuentra con seguridad entre ciertos presocráticos tardíos, como Diógenes de Apolonia y Demócrito. Su significado básico es algo así como «inteligencia». Platón, como veremos, hará algo único con esta palabra.

Νόησις, el término que Platón usa para el tipo de aprehensión intelectual que caracteriza las dos secciones superiores de la línea en su totalidad (que llamaré νόησις 1) y la sección más elevada en particular (que llamaré νόησις 2), es una palabra que solo se encuentra tardíamente en el pensamiento presocrático, y juega un rol muy importante en el pensamiento de Diógenes de Apolonia en particular. Por contraste, el verbo emparentado con esta, νοεῖν, que frecuentemente se usa como «llegar a ser consciente», o «llegar a conocer» (lo que Gilbert Ryle solía llamar «¡lo logré!»), se halla entre los escritos presocráticos desde épocas muy tempranas, en el poema de Jenófanes, y es central para el pensamiento de Parménides. El impacto de ambos términos dentro de la epistemología de Platón en la *República* es también, como resultado, central, aunque de manera, me parece, raras veces comprendida. Más adelante volveré sobre este asunto con más detalle.

Γνῶσις es una palabra que Platón utiliza como sinónimo de νόησις 1. También es un concepto clave dentro del poema de Parménides, y su relevancia para el esquema de Platón la discutiré, a su vez, como parte de mi análisis de νόησις y νοεῖν.

Μάθημα, que significa algo así como «objeto del aprendizaje», del verbo μανθάνειν, es una palabra escondida tras las bambalinas, por así decirlo, de la epistemología de Parménides tanto como de la de Platón. Tiene también una relación interesante con νόησις 1, la cual espero ser capaz de mostrar.

Finalmente, ἐπιστήμη, palabra griega para el conocimiento con la cual la mayor parte de gente está familiarizada. Platón la usa en un par de ocasiones (533 c5, e8) como sinónimo de νόησις 2 al retomar la cuestión de la dialéctica como parte de su discusión general de la educación superior de los futuros guardianes. En la prosa griega temprana es una palabra que denota «habilidad», como el «conocimiento de la arquería».[1] Pero Platón, característicamente, le dará su propio giro, tal como veremos.

II

Pasando ahora a una discusión detallada, comenzaremos, como es de esperarse, con lo que Platón extrae del poema de Parménides, lo que rechaza, y aquello que transforma para volverlo algo peculiar suyo. En su poema, Parménides distingue

[1] Un ejemplo de este uso puede verse en *Rep.* 511 c5, donde el conocimiento en cuestión es 'destreza en el discurso filosófico'.

lo real como objeto de la δόξα de lo real como objeto del νοεῖν, siendo lo primero real en tanto percibido físicamente en toda su policromía por los sentidos, y lo segundo, real en tanto indagado (o, si lo queremos, en tanto percibido intelectualmente) en su complexión (ὅλον) o totalidad (πᾶν). Esta última óptica revela una serie importante de características (fr. 8): lo real como una totalidad resulta siendo uno, homogéneo, eterno (o, mejor dicho, atemporal), inmutable, finito y esférico en su masa. La primera óptica tiene por objeto el mundo que nos rodea, siempre cambiante, y siempre inalcanzable para el conocimiento.

La palabra que Parménides usa para referirse al conocimiento es importante. Νοεῖν, como lo he mencionado hace poco, es básicamente una palabra que implica «llegar a ser consciente», «llegar a conocer», y es el término natural para ser usado por Parménides para describir lo que uno descubre al final de un viaje, un ὁδός. También el sinónimo que usa, γιγνώσκειν, es otro verbo de proceso que indica el «llegar a conocer algo».

En el caso de Platón, hallamos que adopta en gran medida esta postura epistemológica general, donde la δόξα (y en particular la ὀρθὴ δόξα) representa a lo máximo que se puede conseguir mediante la percepción sensible, y νόησις (y en particular νόησις 2) el logro supremo de la intelección. En ambos filósofos, δόξα se refiere a un estado de opinión basado en lo que «parece ser» pero que no es exactamente el caso (es decir, ambos lo usan como lo mejor a lo que se puede llegar mediante los sentidos), y νόησις y γνῶσις (Platón)/γιγνώσκειν (Parménides) se refieren a un llegar a ser consciente de una realidad o llegar a conocer una realidad, al final de un largo proceso de búsqueda. Y el paralelismo —en ambos filósofos— entre los dos tipos de búsqueda, uno mediante los sentidos y otro mediante el intelecto, es incluso más exacto si, como me parece muy probable, cada uno está explotando, si bien de manera inconsciente, el otro bien conocido uso del verbo δοκεῖν para significar «llegar a una decisión» o «llegar a una resolución» tras un proceso de discusión e investigación.[2]

En cuanto a los términos νοεῖν/νόησις, Platón está claramente en deuda con Parménides en cuanto el primero, y respecto del segundo con Diógenes de Apolonia, para quien νόησις es el nombre de su principio supremo. En el caso de γιγνώσκειν/γνῶσις, no es ninguna gran sorpresa ver que Platón, como Parménides, usa un sustantivo emparentado con γιγνώσκειν como sinónimo de νοεῖν, lo que confirma el significado básico de νοεῖν como un verbo relacionado con el logro intelectual. Pero el sustantivo γνῶσις tiene en sí mismo, a mi parecer, aun mayor interés, debido a su especial uso en la prosa griega legal de esos días, donde significa «pesquisa» o «investigación». Asumiendo que Platón es del todo consciente de esto, puede sostenerse con cierta plausibilidad que nuevamente, aunque sea inconscientemente, Platón bien podría haber optado por este sustantivo para describir la combinación de los niveles tres y cuatro de la búsqueda del conoci-

[2] Para varios ejemplos ver LSJ II 4 b, c s.v. Particularmente interesante es el uso del acusativo absoluto δόξαν, donde la afinidad lingüística con el sustantivo δόξα es sorprendente.

miento, debido al sentido de «movimiento hacia una meta» que está allí efectivamente presente.

Para completar la figura, cada uno de los dos filósofos considera claramente el proceso de búsqueda del conocimiento, cuyo objeto es para cada uno de ellos «lo que (genuinamente) es» (τὸ ἐόν/ τὸ ὄντως ὄν), como un proceso de «aprendizaje». En dos ocasiones, la divinidad le dice a Parménides que él ha de «aprender también» (1.31) o «aprender a continuación» (8.51) como parte de su tarea. Platón, por su parte, pone mucho énfasis en el hecho de que sus futuros gobernantes son φιλομάθεις, y los varios objetos descubiertos en su búsqueda, son μαθήματα de diferentes niveles, búsqueda que termina cuando se han completado los cuatro niveles, en la aprehensión del μέγιστον μάθημα de todos, la Forma del Bien.

Son grandes las similitudes entre ambos filósofos, y no debemos subestimarlas. Pero las diferencias son grandes también. Parménides tiene un universo; Platón, aparentemente, dos. Para Parménides el único universo, visto de una manera particular, puede tornarse objeto del conocimiento; para Platón, hasta el dios solo puede, en el mejor de los casos, tener una ὀρθὴ δόξα acerca del mundo del espacio y el tiempo. Esto parecería suficiente para considerar a ambos como irreconciliablemente diferentes en tanto filósofos, pero está lejos de ser seguro que el propio Platón veía las cosas de esta manera. Bien podría haber replicado Platón que su mundo de las Formas era, de hecho, ontológicamente *diferente* del mundo de la percepción sensible, y, de esa manera, perfectamente compatible con el único universo parmenídeo. En cuanto a la diferencia existente entre ambos respecto de la consideración de este universo como objeto de conocimiento, Platón parece haberse enfrentado con este problema durante toda su vida, y solo en un número relativamente pequeño de diálogos —uno de los cuales es la *República*— Platón opta claramente por sostener que no es posible. En otras ocasiones, notablemente en el *Menón*, parece sostener que una «opinión verdadera» en torno a ciertos rasgos del mundo puede ser convertida en conocimiento gracias a lo que llama αἰτίας λογισμός.

En cuanto a las Formas, tienen toda la apariencia de tener las características que Parménides atribuye a lo «real como totalidad» en B8: es uno (en el sentido de «idéntico a sí mismo», noción explorada más tarde en el Timeo), homogéneo, eterno (o, mejor «atemporal»), inmutable, y finito en el sentido de ser en un sentido bastante «real» distinto y diferente de toda «otra» Forma. Podemos, creo, ir más lejos. Para Parménides, como vimos, es lo real considerado como un todo (ὅλον) o como totalidad (πᾶν) que es cognoscible, y uno de los grandes logros de Platón (precedido por Sócrates) es haber visto las implicancias de esto para el establecimiento de una epistemología sensata. Es decir, ellos vieron con claridad que la pretensión de conocimiento es una pretensión que implica universalidad, aunque, de los dos, bien puede haber sido Platón el único tentado a establecer esos universales como particulares trascendentales.

Volviendo al primer grado de consciencia de las cosas, εἰκασία, ya hemos visto que la fuente de Platón para el sentido de «conjetura» parece ser la medicina

griega, que es también inspiración de mucho del resto de su filosofar. En un sentido, esta también sirve de base para su comprensión de los cuatro estadios de la búsqueda del conocimiento, aunque cada uno termina con su propia descripción específica. Me explico. En base al término εἰκών, un sustantivo emparentado con εἰκασία y que comparte su otro sentido, representación o imagen, que notamos en Jenofonte y otros, construye una teoría del ascenso al conocimiento con la ayuda de las llamadas «imágenes» (εἰκόνες). Esas imágenes son, en cada estadio del ascenso, las presuntas «realidades» halladas en el estadio previo, y cada estadio es alcanzado con la ayuda de estas como una suerte de muletas en el ascenso por esta difícil vía.

Esto significa que los cuatro estadios, cada uno a su manera, implican conjetura. Al primero lo podemos llamar conjetura pura y simple, un estado de consciencia en el cual uno toma todo tal cual se presenta, sin evidencia, y, posiblemente peor, sin noción alguna de lo que pueda ser evidencia, de lo que dado el caso podría contar como evidencia, o por qué podría ser necesaria la evidencia. El segundo estadio, πίστις, implica el uso de evidencia, pero sigue profundamente incrustado en el campo de la suposición (ὑπόθεσις), tal como la suposición de que son los contenidos de la caverna, y no las imágenes en la pared, los que constituyen la realidad última. El tercer estadio, διάνοια, está también profundamente incrustado en la suposición, esta vez en la suposición de que, por ejemplo, la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta. Y como en el caso de la πίστις, donde lo que nosotros llamaríamos las artes sirven como ayuda valiosa en la comprensión de nosotros mismos y del mundo, a pesar de su —en términos platónicos— estado ontológicamente más débil que el mundo, las presuntas realidades del estado de comprensión previo a la διάνοια se transforman en εἰκόνες que ayudan a la mente ahora dedicada a las *matemáticas* a lograr *sus* metas; Einstein necesita de una pizarra, como cualquier otro matemático, y el propio Platón, en el *Fedro*, solo puede discutir la Forma de la Igualdad con referencia a leños supuestamente iguales.

De qué manera τὰ μαθηματικά (para utilizar la terminología aristotélica posterior) pueden servir como εἰκόνες para la lucha futura del filósofo a través del cuarto estadio hacia la νόησις es poco claro, pero se puede conjeturar (para usar el *mot juste*...?) que sirven para sostener la suposición de que el mundo de las formas es de alguna manera cuantificable, aunque sea solo en el sentido mínimo de que cada forma puede ser pensada como numéricamente una. Si Platón pensó que τὰ ὄντως ὄντα, i. e., las Formas morales/estéticas finalmente aprehendidas en la νόησις, a su vez servían como εἰκόνες en el ascenso final hacia el Bien, no lo dice, pero parece razonable afirmarlo, dado que sostiene que los dialécticos usan también ὑποθέσεις en su ascenso hacia la ἀνυπόθετος ἀρχή, y a lo largo de toda su argumentación el planteamiento de suposiciones y el uso de εἰκόνες han ido de la mano consistentemente. Cuáles son esas suposiciones no se especifica, pero parece seguro afirmar que incluyen, mínimamente, la noción de «bondad», en distintos grados, de los varios niveles ontológicos de lo que es, suposición que solo será confirmada e iluminada por la posesión de la Forma del Bien misma.

Lo que a mi parecer queda claro de todo esto es que cada estadio del ascenso, excepto quizás el primero, está marcado por un «proceso» que culmina en una conclusión epistémica. En el caso del tercer estadio del ascenso, el proceso es algo que muchos han descrito como el «razonamiento discursivo», en el cual el estudiante de las matemáticas (platónicas) postula un número de premisas como «dadas» sin prueba alguna, y procede a hacer deducciones a partir de ellas tales como la existencia de las diversas Formas matemáticas. En el caso del cuarto estadio, la palabra que usó Platón para el proceso es διαλεκτική, y se distingue por el hecho de que las suposiciones que la sostienen están bajo constante examen crítico, presumiblemente mediante el bien conocido método eléntico, hasta el punto que, cuando finalmente han sido destruidas (ἀναιροῦσα, 533 c8) como suposiciones, el futuro gobernante está en posición de embarcarse en el ascenso hacia la Forma del Bien en sí. Pero aquí lo que debemos subrayar es el proceso dialéctico; en ningún momento dice Platón que el escrutinio de las hipótesis debe «terminar» antes que al futuro gobernante le sea permitido seguir su camino. Y, ciertamente, este escrutinio «no podría terminar», si la aprehensión de la Forma del Bien es la condición necesaria del conocimiento en sentido estricto. Una hipótesis que debe necesariamente sobrevivir al proceso, como ya he mencionado, debe ser, con seguridad, la suposición de los variados grados de «bondad» de los varios niveles de lo «real».

En lo que respecta a los estadios primero y segundo del gran ascenso, el «proceso» que lleva a la confianza y creencia que es la πίστις, presumiblemente será la observación empírica y la formulación de teorías acerca del contenido de la caverna (recurriendo por un momento a esa alegoría) a la luz de la evidencia disponible al interior de la caverna. En el caso del primer estadio, el de la εἰκασία, cualquier proceso parece ser el de la simple e ingenua aceptación de las cosas tal como se presentan a simple vista, sin disponer del sentido de la necesidad de llevar la indagación más allá.

De manera muy distinta, al otro extremo del espectro, la aprehensión de la Forma del Bien es aparentemente algo que no implica ningún proceso en sentido alguno. En vez de eso, hemos de imaginar un alma que se encuentra en un estado de adecuada preparación y a la expectativa del gran evento, y no es sorprendente ver al autor de la Carta Sétima hablando de este como un acontecimiento que ocurre muy repentinamente, como el golpe de una chispa que enciende el fuego. Pero no necesitamos detenernos en esta explicación, que, después de todo, puede no ser de Platón. Lo que el propio Platón tiene que decir es notable, a pesar de sus protestas sobre su incapacidad de hablar en detalle sobre el tema. El hecho es que, además de su constante uso de ὄψις a lo largo de su relato,[3] hace uso de dos poderosas metáforas para describir la llegada a la meta final: ἁφή (contacto),[4] y

[3] El ὄμμα τῆς ψυχῆς es un rasgo notable de esta discusión.

[4] La palabra también puede usarse para designar el encendido de una luz, que muy bien puede estar tras la explicación ofrecida en la Carta Sétima.

μίξις (relación sexual). Ahora simplemente las menciono, pero retornaré a ellas para concluir mi discusión de la influencia de algunas de las cosas de las que he estado hablando en el Platón tardío y en la filosofía subsecuente.

Cuando observamos el relato en su conjunto, es claro que Platón ha combinado con suma precisión lingüística, quizás con una excepción (su uso aparentemente aberrante de la palabra ἐπιστήμη en un par de ocasiones en un pasaje en particular), el ascenso en términos de sus procesos y el ascenso en términos de los logros en cada uno de los varios estadios. De esta manera, los procesos serían 1) «aceptación de las cosas tal como se presentan a simple vista» (εἰκασία); 2) «confianza permanente en que —entre otras cosas— el final del camino ya ha sido alcanzado» (πίστις); 3) «argumentar desde premisas no fundamentadas hacia conclusiones» (διάνοια); y 4) «argumentar mediante el método del elencos» (διαλεκτική). Los logros que acompañan los diversos niveles serían: 1) en el nivel de la realidad física, una firme decisión (δόξα; cf. el acusativo absoluto δόξαν) respecto a —entre otras cosas— la realidad de los objetos de la caverna, en tanto son distintos de las meras imágenes de la pared; y 2) en el campo de lo inteligible, llegar a la consciencia (νόησις, γνῶσις) de la existencia de las Formas y de ciertas verdades concernientes a estas.

Por lo que respecta al uso aparentemente aberrante de ἐπιστήμη en 533 c, uno esperaría indudablemente aquí una referencia a νόησις 2, en la línea de la descripción del ascenso al cuarto estadio como νόησις 2 en 511 d8-e2, donde se resume el símil de la línea. El por qué Platón opta por ese término estático, cuando todos los demás están tan relacionados con procesos, no lo puedo decir con certeza, pero puedo ofrecer una conjetura. Y es que se trata de un homenaje, al discutir el tema por última vez en la *República*, a la memoria de Sócrates, quien, después de todo, es el interlocutor principal en el diálogo, y para quien ἐπιστήμη era la palabra principal para designar «conocimiento», tal como se muestra claramente en muchos de los diálogos tempranos. También podría tratarse de una alusión lingüística a que, tal como la palabra tendía a ser usada por Sócrates, ἐπιστήμη ha de entenderse como el know-how alcanzado por aquel que ha llegado al reino de las Formas. El *know-how* arquetípico, dialéctico, se podría decir, del *know-how* cotidiano implicado en el conocimiento de las artes y oficios. Si esto suena algo extraño, no debería ser así, si es que recordamos que la μίξις vinculada con la Forma del Bien aparece como ἡ ὡς ἀληθῶς μίξις («genuino intercambio»), por contraste, presumiblemente, con μίξις tal como comúnmente entendemos el término. En tanto tal, esta ἐπιστήμη es el equivalente de νόησις en su sentido más estático de estado de «comprensión» alcanzado como resultado del νοεῖν en tanto «llegar a conocer» o «llegar a ser consciente» (ver Parménides frs. 2.2, 8.50 DK), pero con el énfasis socrático adicional de ese tipo de comprensión implicada en el conocimiento del *cómo* —del *how* en *know-how*—.

III

Es tiempo ya de referirnos al lugar que algunos de estos conceptos tienen en la historia del pensamiento epistemológico posterior a la *República*, tanto en los escritos de Platón como en los de otros.

En la *República*, Platón saca mucho provecho de los conceptos de εἰκασία y su sustantivo emparentado εἰκών, y esto sirve como base para una discusión más amplia en el *Timeo*, donde el tema es el origen y la naturaleza del universo mismo, y donde hace uso de otros dos términos emparentados, el sustantivo participio εἰκός (*verosimilitud*) y el adjetivo εἰκώς (*verosímil*). Su relato acerca de cómo comenzó el mundo (y no *si* tuvo un comienzo, él sostiene inequívocamente que esto es así) es, dice, un relato verosímil (εἰκὼς μῦθος) o narración verosímil (εἰκὼς λόγος) (en cierto momento lo llama μάλιστα εἰκός, «particularmente verosímil» —en contraste, hay que asumir, con historias o relatos rivales). Y su verosimilitud (εἰκός) reside precisamente en el hecho de que tiene que ver con un mundo que, en sí mismo, puede ser descrito como una representación (εἰκών), en este caso una representación de la Forma del Eterno Ser Viviente. Como tal, es objeto de la δόξα, como cualquier otro objeto físico (como él ignorantemente cree; pero ese es otro asunto), y que la δόξα invariablemente será ἀληθής cuando es expuesta como enunciado sempiterno del Alma del Mundo.

Es fácil subestimar este relato, como muchos han hecho, notablemente Cornford, quien traduce la frase de Platón «probable» como si fuese μόνον εἰκώς («solo probable»). Pero Platón no subestima nada; las imágenes tienen su lugar en el esquema de cosas de Platón, y ya hemos visto la importancia de su papel como auxiliares en los varios estadios del ascenso hacia el conocimiento en la *República*. Decir que el mundo es el objeto potencial de la opinión verdadera y no del conocimiento, es simplemente describirlo como es, y esto en modo alguno quita el hecho que una opinión verdadera sea algo valioso, describiendo, como lo hace, lo que es innegablemente el caso. Todo lo que la separa del conocimiento es su carencia de ataduras, separación que Platón considera permanente cuando escribe la *República* pero no, al parecer, cuando escribe el *Menón*. Para Platón esas son leyes básicas de epistemología y metafísica, que afectan a todos los agentes racionales, incluyendo al Alma del Mundo y al Demiurgo.

En lo que toca al concepto de νόησις, ya hemos mencionado que Diógenes de Apolonia lo usa para nombrar su principio supremo. Para su contemporáneo Anaxágoras, este era el Νοῦς, y la elección por parte de Diógenes del término más dinámico no puede haber sido accidente. Platón, como hemos visto, explota este término para describir el supremo logro epistémico de la mente «humana» más que de la divina, prefiriendo reservar el concepto anaxagoreano de Νοῦς para describir su principio supremo, que presenta en el contexto de una teología completamente articulada al examinar las objeciones que en su contra ofrece el Sócrates del *Fedón*.

Le tocó a Aristóteles, en *Metafísica* Lambda, dar una visión de conjunto que incorpora todos esos conocimientos; es una visión notable. La menciono aquí porque ha sido muy mal entendida, y creo necesario hacerle justicia. Es sabido que en *Metafísica* Lambda Aristóteles describe el Primer Motor como νόησις νοήσεως, una frase casi invariablemente comprendida por los traductores como «pensamiento del pensamiento» o cosas semejantes. Pero nada más lejano de las intenciones de Aristóteles. Lo último que desea atribuir al Primer Motor es proceso o potencia, y el pensamiento no es nada si no es proceso. Lo que Aristóteles busca, siguiendo a Diógenes de Apolonia y posiblemente, en cierta medida, la discusión platónica de la *República*, es una descripción de un eterno momento de éxito en el logro de una meta tras una búsqueda. Como dice el poeta, las palabras crujen y se quiebran ante la lucha por tratar de describir estas cosas, pero uno está probablemente cerca de lo que Aristóteles busca si se imagina un momento en el que la formulación de la meta, el intento de alcanzarla, y el arribo a esta, son un único y eterno momento de «¡lo logré!». Y lo que el Primer Motor ha «logrado», es, por supuesto, él mismo.

En caso de que haya alguna duda, debo añadir que Aristóteles, al igual que Platón, sabe que νοεῖν es básicamente un verbo de realización, donde uno llega a ser consciente de x o llega a reconocer x después de una «búsqueda» de x; no necesitamos más que ver el *De Anima*, donde en 429 b9 νοεῖν, εὑρειν y μαθεῖν (uno piensa inmediatamente en el φιλομάθεις de Platón y ciertamente en el μέγιστον μάθημα son considerados claramente como sinónimos. El Primer Motor, visto bajo esta luz, es, en un momento eterno, un acto eterno de autodescubrimiento, autoconsciencia y autorreconocimiento, y una nueva —y pienso que muy excitante— dimensión se añade a nuestra comprensión de la frecuentemente mal traducida frase νόησις νοήσεως.

Permítanme terminar con unas palabras acerca de las tres metáforas usadas para describir el contacto con la Forma del Bien, ὄπσις (por implicación), ἁφή y μίξις. Se piensa que Platón, enfrentado con un empirista escéptico y obstinado que exige evidencia física para todo, ha escogido las tres metáforas más propensas a convencerlo de que alguien que ha hecho contacto con la Forma del Bien realmente lo ha hecho. El resultado es brutalmente franco, y efectivo en grado sumo, toda vez que Platón echa mano de la evidencia empírica para defender su posición. Enfrentado a la pregunta de si uno ha estado realmente con x la noche anterior, uno puede responder, de manera demoledora, en términos de las ὄπσις, ἁφή y μίξις que tuvieron lugar. Esta no es una respuesta que necesariamente convencería a un jurado, pero en términos prácticos las tres metáforas combinadas, particularmente la última, son lo que Platón sabe que dejará más que satisfecha a la mayor parte de la gente. Y ellas han mantenido su fuerza dentro del contexto de diversas tradiciones de misticismo, como los escritos de Juan de la Cruz dan testimonio.

Valorando finalmente la posición de la *República* acerca del ascenso al conocimiento, me encuentro dividido entre maravillarme ante la genialidad de

esta, y su relativa debilidad en comparación con las posiciones asumidas en el *Menón* y el *Teeteto*. Lo que es más importante, esta pone a la filosofía firmemente en el camino de lo que se ha dado en llamar «ontología de las cosas» (a diferencia de la «ontología de los hechos») que se ha mantenido por más de dos milenios. Este es, a mi entender, un camino falso y engañoso; pero esa es otra historia.

(Trad. de Gonzalo Cobo)

Consideraciones sobre la *psyché* en el libro VII de la *República*: el *logistikón* del dialéctico

Rachel Gazolla

I. Introducción

En el libro VII de la *República*, al cual me circunscribo, la ψυχή es presentada en su δύναμις logística dirigida a la ascesis educativa del filósofo-rey. Platón expone la necesidad del aprendizaje de la gimnástica y la música, de la aritmética y la geometría, de la estereometría y la astronomía para concluir con el saber dialéctico propio del filósofo. Esta ascesis, necesaria para el conocimiento más perfecto del hombre que tiene que gobernar la ciudad justa, ha sido estructurada desde el libro VI en la metáfora del sol que precede a la analogía de la línea. Platón puede, en el libro VII, mantener en el horizonte el hecho de que el modo de ser de las cosas determina el modo como el alma en sus potencias se mueve para conocerlas o, dicho de otro modo, que hay en el alma un enlace del ser y del conocer. En lo que respecta a los seres sensibles y a los matemáticos, ellos afectan al alma de modo diverso, lo que significa decir que el alma tiene movimientos para conocer en función de los seres y sus diferencias. En la presente exposición quisiera concentrarme en uno de esos movimientos.

Ahora bien, si el conocer más perfecto se refiere a las Formas, y siendo ellas en sí y por sí inmortales y divinas, también el alma, siendo inmortal, siempre lo mismo y teniendo movimiento propio, puede conocer al ser permanente porque se le asemeja, teniendo la posibilidad de ser afectada de algún modo por él. Como las Ideas no son seres que se mueven para afectar al alma, somos obligados a aceptar que son los seres móviles los que, primera y paradójicamente, llevan al alma a desarrollarse hacia los seres que no se mueven, asunto muy discutido en la historia de la filosofía. Como pretendo exponer parcialmente en este trabajo, la fuerza de las sensaciones producidas por los seres móviles es, en Platón, más importante de lo que se puede imaginar para el conocimiento, a pesar de que no todos sino solo algunos de los seres móviles conducen al alma a su más alto grado de saber. Esta cuestión del peso de los sensibles para el conocimiento de los inteligibles aparece en muchos diálogos, ejemplarmente, en *Fedro* y *Banquete*, en la exposición de la relación del amante y del amado con la belleza.

En la metáfora de la línea en el libro VII, Platón vuelve a apuntar al hecho de que algunas sensaciones (αἰσθησεῶς) llevan al alma al desarrollo hacia los inteligibles, pero eso concierne al trabajo del alma en su capacidad dialéctica.

Sintetizando el ejemplo de la línea para mejor esclarecer ciertos pasajes del VII —repito, núcleo de mi exposición—, dice Sócrates que los παθήματα, o sea, las afecciones del alma pertenecientes al segmento visible, se refieren a los seres vivos y fabricados y a sus imágenes. El conocimiento de esos seres depende de su modo propio de existencia: están sometidos a la *génesis* y afectan a la ψυχή en función del movimiento que tienen, que no es el mismo que el de ella; de algún modo son recibidos como φαντασίαι sobre las cuales inciden los juicios siempre relativos en virtud de que están referidos a seres cambiantes. A través de esos παθήματα el alma consigue fijar el cambio cuando produce la φαντασία (o imagen)[1] —y sus derivaciones—, y así se pone ella misma en movimiento para conocer. Eso quiere decir que también el alma tiene en sí misma algo análogo al modo de ser de una realidad que se muestra doble —el ser como imagen y el que funda la imagen—.

Con respecto a los seres del segmento inteligible, el movimiento del alma para conocer es más perfecto porque los seres inteligibles no se mueven como los seres de la *génesis* y, por tanto, son más perfectos. Es sabido que la ψυχή es llamada por Platón inteligible, invisible, amorfa, inengendrada, tiene κίνησις inmortal, es en sí;[2] que los seres matemáticos y los seres ideales en cuanto νοητά tienen una «generación» lógica y no genética. Así que Platón afirma en la línea —en el primer segmento del νοητόν— que el alma trabaja para conocer esos seres y estructurar los saberes técnicos y afines a través de la potencia dianoética, incluso sin saber de las condiciones de posibilidad de este conocimiento. La visión noética, con la cual el filósofo finaliza la línea, tiene otra cualidad, ella es el fundamento del conocer y del propio λόγος como potencia. Es exactamente este punto sobre el que cabe reflexionar: ¿por qué el alma, como pretendo mostrar, en el uso del λογιστικόν —pues de esa potencia trata el libro VII—, puede dispensar el λόγος como διάνοια, o sea, como pensar-decir- argumentar, y alcanzar, al final de la línea, el θεωρεῖν sin λόγος?[3] Al menos parece ser esto lo que afirma Platón si se sigue la afirmación de sinonimia entre λόγος y διάνοια en el *Sofista* (263 e ss.) y ciertos pasajes del libro VII. Hay un conocimiento específico, el noético. Esa cuestión es digna de ser notada. Si se atiende al hecho de que Platón es cuidadoso en el uso de las palabras, diferenciando seguidamente λόγος y διάνοια (y sus derivaciones) del νοῦς (y sus derivaciones), quizá tendremos una percepción mejor de algunos caminos del libro VII.[4]

---

[1] Sobre la teoría de la imagen como realidad del otro véase el *Sofista*.

[2] Cf. *Timeo* 29 a ss.; 51 a7; *Fedro* 245 c; *Fedón* 79 a-c; *Rep.* 353 d, 441 e, 442 b.

[3] Es necesario establecer una diferencia entre conocimiento dianoético y noético. A pesar de pertenecer al λογιστικόν, a la potencia logística, a mí me parece que sus modos de conocer (y las cosas a conocer) no son los mismos. Esta tesis no es seguida por muchos intérpretes que leen el noético como parte integrante de la fuerza del logístico. Efectivamente, el noético «está» en el logístico pero no es exactamente esa potencia. Ello se ve en muchos diálogos si se presta atención a la diferencia del uso platónico entre λόγος y sus derivados, y νοῦς y sus derivados.

[4] Hay consecuencias importantes en ese estudio, toda vez que si la δύναμις logística envuelve al

II. Lógos, diánoia, noûs

Antes de profundizar en este núcleo semántico, es importante apuntar un problema referente a las traducciones. Pues no ayudan al lector con respecto a estas palabras y sus derivaciones. Veamos la traducción portuguesa, la española, la francesa y la inglesa del pasaje 508 d, que envuelve esas expresiones. Dice Platón (ed. Gredos): «Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige (ἐνόησέν), conoce (ἔγνω) y parece tener inteligencia (νοῦν) [...]».Las palabras *intelige, conoce, inteligencia* son traducidas en la edición portuguesa (C.Gulbenkian) como *concibe, conoce* e *inteligente*, a semejanza con la francesa (B. Lettres); la inglesa dice *aprehende, conoce y posee razón* (Loeb). Consideradas en sus raíces, pueden ser traducidas por *intelige* (ἐνόησέν); *conoce* (ἔγνω) e *inteligencia* (νοῦν), pero el problema es claro con relación al νοῦς y sus derivados. Al consignar νοεῖν como *comprender*, ¿cómo decir entonces que διάνοια y λόγος son, como generalmente se les traduce, el *pensar*, la *reflexión* y el *pensamiento discursivo* o *argumentativo*? ¿Qué significa, en última instancia, *aprehender* (como aprehensión), *comprender, aprender* (como aprendizaje), *conocer, poseer razón, inteligir, ser inteligente?* ¿Cuál es la diferencia entre λέγειν, νοεῖν y otra expresión difícil usada por Platón referida al conocer y a la cual me referiré más adelante, el φρονεῖν?

En el pasaje 511 a-e, el problema es el mismo: la contemplación (θεωρούμενον) del ser y de lo inteligible (νοητόν) es posible para la potencia dialéctica propia del filósofo en el uso del λόγος, dice Platón, o sea, del λόγος en cuanto pensar, decir, argumentar, calcular, reflexionar, conocer por palabras, sentencias y, en ese sentido, usar su razón. Ahora bien, esa potencia dialéctica puede elevarse hasta las Ideas debido a un πάθος específico del alma que es la νόησις (511 d-e). Glaucón ve confirmada su comprensión de que la διάνοια es algo entre el juzgar (δόξης) y la inteligencia (νοῦ, 511 d), lo que quiere decir que en el λογιστικόν hay un intermediario inteligible. Así pues, es difícil percibir la intención platónica al afirmar la διάνοια o el λόγος en cuanto reflexión dialógica y diferenciarlos de la νόησις. Intentemos avanzar un poco más.

Platón afirma en 530 c[5] que hay una parte del alma que tiene, por naturaleza, φρόνιμον, y que el dialéctico depende del λόγος para orientar un cierto instru-

---

propio νοεῖν, entonces, las matemáticas y los saberes afines son divinos, pueden ser perfectos; si el νοεῖν no es expresión de la potencia logística a pesar de estar presente en ella, es un conocimiento específico y el conocimiento logístico depende a veces de ello para realizarse totalmente. Creo que la segunda hipótesis es la más plausible, pues la dialéctica como saber más perfecto del hombre —el trabajo con las οὐσίαι— necesita de dos modos de conocer que se le añaden: el φρονεῖν y el νοεῖν. Si Platón quisiera dar el mismo sentido al νοεῖν y al λέγειν no tendría el cuidado de diferenciarlos en los textos. El saber del tercer segmento de la línea es dia-noético y no es una visión intelectiva (o noética).

[5] «[...] τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ [...]».

mento (ὄργανον), el ojo del alma, nombrado por el φρονῆσαι (518 c, d, e). Esa aparición del infinitivo φρονεῖν en el libro VII me parece notable. Él dice en 518 d-e: «Se puede ahora arriesgar decir que las otras potencias del alma, llamadas excelencias, son análogas a aquellas del cuerpo, pues, en realidad no estando ellas (las ἀρεταί) antes en ella (en el alma), son implantadas por el hábito y el ejercicio; y la excelencia del φρονῆσαι resulta ser la más divina, no pierde jamás su poder y, según la dirección que se le de viene a ser útil y ventajosa o inútil y desventajosa [...]»[6]

Esta cita muestra que el φρονῆσαι, ese ὄργανον de la parte logística que podríamos tal vez traducir por *el pensar con sensatez o sabiduría* —para no usar la expresión *prudencia* que ha tomado otro sentido en la historia—, puede acomodarse, cuando no se ejercita desde un ángulo limitado, como ocurre con las potencias del cuerpo, sino en conformidad con su excelencia, y entonces adquiere su fuerza esencial y un ángulo nuevo que le permiten recurrir al νοῦς para actuar en ciertas situaciones en que el alma se encuentra: cuando se confunde en el conocer (Rep.524 c). El hombre educado para activar el φρονῆσαι en otra dirección que no sea la habitual, tendrá la cualidad de tener y de ser φρόνιμος, vale decir, es sabio en el actuar, dispone de un pensar sensato, una sabiduría práctica, porque su alma usa bien ese instrumento. Para Platón, en el libro VII, ese hombre es el dialéctico, así como el artesano puede ser un φρόνιμος en otra jerarquía del conocer (Rep. 430 a ss.). Platón distingue con sutileza no solo entre λέγειν y νοεῖν, sino también el φρονεῖν de sus derivaciones, de las otras expresiones ya diferenciadas en los textos arcaicos de los poetas, pero confundidas en nuestras traducciones.[7] Quizá haya en las traducciones la presencia oculta de nuestras propias concepciones, toda vez que para un griego antiguo no es difícil diferenciar φρήν, por ejemplo, de λόγος y νοῦς. Si Platón usa tales significaciones para ajustarlas a otro campo reflexivo —y lo hace—, ¿no deberíamos intentar una proximidad con el sentido de la época clásica griega?

---

[6] El traductor de la edición española, Conrado Eggers Lan (ed.Gredos) traduce: «[...]las otras denominadas "excelencias" del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial [...]».

[7] Homero habla de φρένας, νοῦς, καρδία, θύμος en cuanto partes del cuerpo humano vivo; diríamos, de modo insuficiente, que son casi órganos receptores de la exterioridad y que expresan los sentimientos, percepciones, pensamientos, juicios del hombre. El pensar, el percibir, el sentir se presentan de modos distintos en esos «órganos», sea para recibir, sea para potencializarse y expresarse. Es difícil para nosotros comprender el ángulo homérico, pero es de gran importancia para la filosofía buscar las transformaciones del modo de conocer en el vocabulario mítico y en el filosófico. Que se recuerde aún la noción del alma y del cuerpo en el pensar mítico, donde el alma no tiene el peso que tendrá en la historia del occidente. Las transformaciones realizadas por Platón en cuanto al alma no son suficientes para imaginar que él piensa como pensarán en la época medieval y moderna (una razón más para el cuidado en la traducción de los textos filosóficos antiguos).

Es interesante notar que Homero y Hesíodo, para citar solamente a dos poetas, distinguían estos vocablos, de modo que el λόγος es, sí, la palabra, el discurso, pero φρονεῖν, de difícil traducción, es un pensar relacionado a las cosas que afectan a las φρένας, las membranas, como es el caso de un dolor percibido en el cuerpo, o de la visión de un paisaje, según pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*; es un percibir, un saber de algo que nos ha tocado. El νοῦς, también difícil en cuanto a su significación, es indicado en esas obras arcaicas con el sentido de pensar con criterio el *material* percibido, una especie de poder receptor de las cosas ya recibidas y que necesitan de otro tipo de pensar, que presupone una concentración para decisiones, una búsqueda selectiva, una deliberación, como si las cosas que se presentan al νοῦς estuvieran aún mezcladas y requirieran de una *separación noética*. Veamos dos pasajes, al menos, sobre el φρονεῖν y el νοεῖν indicativos de esos sentidos:

—Sobre la postura de Penélope rechazando a sus pretendientes y tejiendo indefinidamente: «[...] pues en cuanto ella tiene ese νόον, ellos consumen sus alimentos y sus riquezas [...]» (Homero.Od.II, 121);

—Sobre la ira de Zeus al recibir el regalo de Prometeo: «[...] se irritó en sus φρένας y la cólera le llegó a su ánimo [...]» (Hesíodo.Teogonía, v. 239).

Hay muchos otros ejemplos comparativos que no caben en esta exposición. Pienso que Platón reafirma parcialmente el significado arcaico de esos vocablos. Ahora bien, recuérdese el pasaje, en el libro V (473 a), en el cual Platón habla acerca de la supremacía de la acción sobre lo que de ella se dice, o sea, que el λόγος como palabra, argumento, discurso, diálogo del alma consigo mismo, no consigue expresar plenamente el campo del actuar. La potencia que tiene la fuerza del λόγος como pensar-decir es limitada en muchos sentidos, pero tiene una extensión poderosa si pensamos que su fuerza dialéctica ayuda a la visión de los seres ideales, si y solamente si el instrumento que está en ella —el φρονῆσαι— fuera desviado «[...] de las cosas que se alteran, hasta ser capaz de soportar la contemplación del ser y de la parte más brillante de él, a la cual llamamos bien [...]» (*Rep*.VII, 518 c). En otras palabras, el alma requiere de un πόθος para la νόησις, que el λογιστικόν salga del movimiento de los παθήματα provocados por los sensibles y de los primeros inteligibles de la línea, para seguir el movimiento más perfecto (al término de la línea, la segunda forma de νόησις). Para ello, como ya hemos señalado, el φρονῆσαι se desvía de su acción usual. Es una especie de giro, de *conversión* (διαμηχανήσασθαι) que no se da sin esfuerzo, posibilidad abierta en función de su naturaleza excelente.

Parece haber una interesante intersección de valores aplicados al campo del conocer y del actuar, asunto que trataré en lo que sigue. Cuando las traducciones atribuyen el φρονεῖν al pensar y, también al λόγος, a la διάνοια y, a veces, al própio νοεῖν, esas filigranas del texto son puestas de lado. En el *Sofista*, Platón dice que el diálogo del alma consigo mismo es λόγος, que se denomina también

διάνοια. ¿Qué significado tiene este grupo de expresiones —λόγος, διάνοια, νοῦς juntamente con el φρονῆσαι— para la comprensión del tipo de movimiento por el cual el alma conoce los inteligibles mediante una *conversión*, o sea, una transformación de sentido como ocurrió con el prisionero liberado de la caverna y su retorno a ella? ¿Cuál es la actuación del νοῦς en ese tipo de proceso anímico si tenemos en cuenta que λόγος y διάνοια son el pensar y decir en palabras —escritas o no, orales o no, articuladas en sentencias o, dicho de otro modo, en una elaboración preproposicional que no puede despreciar a las palabras y ciertas articulaciones, pero que aún no cuenta con una buena articulación en λόγος?—. Siendo el φρονῆσαι un instrumento para la excelencia del alma, capaz de ser transformado en su mirada habitual —cuando es bien potencializado para eso—, puede ajustar la *mecánica anímica* en sentido nuevo. Lógicamente eso presupone la existencia del demiurgo para hacerlo. Tal demiurgo, claro está, es el filósofo que a través del λογιστικόν es capacitado para realizar ese giro mediante el ejercicio dialéctico que le otorga la fuerza necesaria para convertir al φρονῆσαι de modo que el noético sea puesto en acción. Sin embargo, el dialéctico requiere de un aprendizaje previo para la conversión y la contemplación, materia presente en el libro VII.

III. El φρονῆσαι

A partir del 525 a, Platón habla de los seres que pueden provocar el ascenso del alma hacia la νόησις. Son los entes aritméticos, geométricos, los celestes y los sólidos tridimensionales. Los conocimientos que a ellos se refieren, los números, las figuras, las superficies, los ángulos y la armonía del cielo ayudan a acceder a la νόησις en virtud del ejercicio con unidades, multiplicidades, separaciones, ligaciones, ordenaciones, de modo que esos saberes son utilizados sea para el comercio, para la guerra, para la agricultura, para el gobierno, sea para la ascensión del alma hasta el giro del φρονῆσαι. Antes de la dialéctica, el filósofo tendrá que disponer de un conocimiento de esos campos, incluso y principalmente de las matemáticas, pero es la astronomía, que en función de la visión de la belleza del cosmos, el saber que más afectará al alma (529 a) para una posible *conversión*. Y así llegará a *oír* la armonía del cielo, la música celeste, accederá al conocimiento de la armonía en sí misma. Es el mismo tema presente en el *Fedro* y el *Banquete*, donde se presenta a la belleza como punto de elevación, y no hay belleza sin armonía, y no hay armonía sin buenas ligaciones. Platón quiere decir que el dialéctico se educa como si fuera uno comerciante en ejercicio, un atleta, guerrero, esteta excelente y músico, estando apto para la dialéctica misma que es, también ella, metafóricamente una gimnástica, una guerra, una técnica, un comercio. El filósofo es capaz de unir en sí mismo al epistemólogo, al esteta y al hombre ético, siguiendo el ejemplo del demiurgo del *Timeo* (que contempla la belleza, es bueno y carente de envidia).

En 530 b-d, Platón explicita mejor la acción del φρονῆσαι cuando dice que el estudio del cielo obliga al estudioso a realizar esa excelencia en el alma expresando la mejor naturaleza del λογιστικόν. El dialéctico, sigue el filósofo (532 a-b), consigue mediante el uso de la dialéctica y sin recurrir directamente a las sensaciones, alcanzar los νοητά a través de la νόησις. Dice en 527 e: «Las ciencias que escogemos tienen una utilidad que no es insignificante [...] es que ellas purifican y reviven en cada uno un órgano del alma [...] cuya conservación es mil veces más preciosa que la de los ojos del cuerpo, toda vez que es por él [el φρονῆσαι] que se percibe la verdad [...]».

Tenemos, entonces, las nociones claves en ese orden ascendente:

a) la dialéctica es la fuerza de moverse del λόγος a través del νοῦς (διά-νοια) en cuanto reflexión argumentativa, calculadora y articuladora del pensar-decir, que es percepción de sí mismo en su desarrollo; al moverse crea proposiciones con valores sobre todo lo que piensa y sobre su propio modo de ser;
b) el φρονῆσαι, ese ojo anímico, ese instrumento divino del alma, piensa y valora en sentido práctico el *material* del conocimiento logístico en cuanto dianoético; tiene que sufrir una conversión en cierto momento para mirar lo inteligible (νοητόν) de modo ético, vale decir, con los valores utilizados en la *práxis*;
c) el demiurgo es el atleta y el maestro de esa transformación.

Así, no solo conocer, no solo hablar sobre los seres, no solo dialogar silenciosamente antes de crear proposiciones, sino fundamentalmente poder mirar en otra dirección es lo que más importa al dialéctico, toda vez que es eso exactamente lo que hace nacer un valor nuevo al conocimiento. Por eso Platón dice que la ἀρετή del φρονῆσαι es la más divina (518 e). Es debido a esa ἀρετή que el saber de las Ideas viene a actualizarse, de lo contrario —es posible inferir— no hay modo de salir de las τεχναί, que a pesar de ser importantes, son un tipo de conocimiento que no requiere de una conversión del alma, no necesita del valor ético (la vuelta para la *práxis*) del λογιστικόν. Que se recuerde de la *Apología* y el desconocimiento de los principios y fines de sus propias acciones por parte de los técnicos. El dialéctico es un hombre convertido, tiene φρόνιμος, porque sabe lo que está conociendo y su extensión; sabe que debe volver a lo sensible, a la vida práctica conociendo sus fundamentos, pero, entonces, como el antiguo prisionero, vuelve diferente a la caverna. El Platón ético, siempre presente en la *República*, puede presentarse una vez más. En ese punto del diálogo, él expone la dialéctica no en su parte técnica, sino en cuanto ἐπιστήμη, porque es ese estudio específico que torna útil «[...] τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ [...]» (530 c).

Percibimos así que el valor de la dialéctica es teórico-práctico. El saber del dialéctico es intermediario entre el humano y el divino, presupuesta la conversión de lo que hay de más divino en el alma. Sin embargo, esa *vuelta*, la misma del prisionero liberado de la caverna, implica difíciles interferencias en la vida prácti-

ca. Si ese ὄργανον actúa de esa forma, queda aún el νοῦς del dialéctico, y me parece haber una intersección del libro VII de la *República* con el inicio del nacimiento del alma expuesto en el *Timeo*. Allí, el alma es οὐσία resultante de la mezcla de contrarios, como se sabe, y no sin esfuerzo el demiurgo divino hace bien las mezclas. Ese mismo trabajo de separación y unión de elementos, en el *Filebo*, es el específico del dialéctico. Ahora bien, en el libro VII, Platón usa las mismas expresiones al referirse al dialéctico en cuanto a las mezclas y separaciones adecuadas que hace. En el famoso pasaje sobre los dedos de la mano y sus diferencias y semejanzas (523 a ss.), el filósofo consigna que los seres que más afectan al alma para su ascenso son los que se le aparecen de modo contradictorio. Lo que eleva al alma hacia el conocimiento son exactamente las aporías que vienen a provocar el φρονῆσαι, las dificultades enfrentadas en su desarrollo y necesidad de soluciones cuando enfrenta contradicciones, en otros términos, en su acción propiamente interior, consigo misma.

El ejemplo estético de los dedos, que son idénticos en cuanto dedos, pero son diferentes en cuanto a su grandeza y pequeñez, permite la conclusión con respecto a las cosas que invitan al λόγος a moverse en cierto sentido. Pero unas cosas invitan al intelecto (νοῦς) y otras no. Caminando entre seres mezclados —sensibles o matemáticos— el pensar-decir llega eventualmente a descansar, como al final de la demostración de un teorema, si nada suscita aporías. El φρονῆσαι es activado para convertirse y valorar bien, de modo que su vuelta mira hacia lo mejor; o, si no hay esfuerzo suficiente para una conversión, queda acomodado y no va adelante, no llega a *volver los ojos* y mirar el brillo del Bien. Tal acomodación puede ser perjudicial, o no (518 d-e). Ahora bien, Platón matiza su texto sobre el φρονῆσαι con valores prácticos porque está indicando un modo de pensar que convierte a algunos hombres, no muchos, en el camino del conocer y actuar. Los dialécticos son pocos, los conocedores de las técnicas y afines son en buen número, y los conocedores de las artesanías, la mayoría; el gran esfuerzo exigido para retirar a los hombres de la acomodación lleva a que muchos se queden en el camino —como había demostrado el filósofo en los primeros libros de la *República* al fundamentar la necesaria división de la ciudad en estamentos, teniendo en cuenta, para educar a los ciudadanos, la naturaleza del alma de cada uno en sus potencias—. Podremos decir que si los números y figuras crean buenas condiciones para la formación dialéctica (523 y ss.; cf. *Fédon* 100 y ss.) las contradicciones y aporías son el καιρός teórico-prático para la visión noética. Cito pasajes donde Platón habla sobre la perplejidad del alma y su recurrencia al νοῦς para las soluciones:

a) 524 b: «Es según la naturaleza que el alma en esa perplejidad llama en su ayuda al cálculo y al intelecto (λογισμόν τε καὶ νόησιν) y trata primeramente de darse cuenta si cada uno de esos testimonios se refiere a una sola cosa o a dos [...]»;
b) 524 c: «Y para aclarar esa confusión la inteligencia (νόησις) es forzada a ver entonces la grandeza y la pequeñez, no confundidas sino separadas [...]»;

c) 525 a: «El alma [...] en ese caso está forzosamente confundida y despertando en sí la inteligencia (ἔννοιαν), es obligada a hacer investigaciones y preguntarse lo que pueda ser la unidad en sí misma, y es así (en las aporías) que el entendimiento de la unidad puede pertenecer a esas cosas que vuelven el alma hacia la contemplación del ser [...]»;
d) 530 c: «[...] abandonemos lo que pasa en el cielo si queremos lograr realmente que este estudio haga tornarse útil al pensar naturalmente sabio (τὸ φύσει φρόνιμον) del alma, de inútil que era [...]».[8]

Una vez más el filósofo expone la diferencia entre λόγος y νοῦς; él parece decir que el λόγος trabaja bien con la μῖξις, pero necesita del καθαρός, de una pureza de visión proveniente del *separar*, de la acción que sabe de sus propios fundamentos (cf. *Filebo*). Trátase del inteligir la unidad en sí misma, sin las mezclas presentes en la contemplación que la διάνοια tiene de las οὐσίαι, por ejemplo, en la geometría (526e).[9] De manera que el νοῦς es la condición de posibilidad de la contemplación de las οὐσίαι y del ser, mientras que el λόγος es el pensar-decir sobre esto. Lo que dificultaba el λόγος era la situación aporética y el fundamento de su trabajo con unidades mezcladas en las multiplicidades, como ocurre con las matemáticas; él no necesariamente conoce la οὐσία en ese tipo de trabajo. Platón enseña a los lectores del libro VII que el λόγος es condición del pensar-decir los sensibles e inteligibles, pero que es el νοῦς la condición de posibilidad de unir λόγος o διάνοια con un saber más divino, contemplativo, si es correcta mi lectura. El λόγος en su ascenso, desde su inicio no sabe sobre sus propios fundamentos, sino que aprehende que tiene límites. En el descenso, el dialéctico sabrá ya de los fundamentos del conocer y su aplicación a la vida porque convirtió el φρονῆσαι y se convirtió en conocedor con φρόνιμος; puede, entonces, saber sobre las causas y consecuencias de su conocimiento en su acción.

IV. Conclusión: el dialéctico-demiurgo

Tal vez ahora sea posible comprender un poco más el esfuerzo platónico al dividir la ciudad justa en estamentos que se fundan en las diferencias entre los hombres. Estas diferencias son perceptibles en las expresiones de los deseos y señaladas en

---

[8] El traductor de la ed. Gredos prefiere (524 b) «Es natural que en tales casos el alma apele al razonamiento y a la inteligencia para intentar examinar, primeramente, si cada cosa que se le transmite es una o dos»; (524 c) «Y para aclarar esto la inteligencia ha sido forzada a ver lo grande y lo pequeño, no confundiéndolos sino distinguiéndolos»; (525 a) «[...] el alma [...] estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven al alma hacia la contemplación de lo que es»; (530 c) «[...] pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de inútil, útil, lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma».
[9] «Si la geometría obliga a la contemplación de la esencia, ella es conveniente [...]».

la educación de los ciudadanos, indicando el uso útil o inútil, perjudicial o no del φρονῆσαι en la actuación de cada uno. Es a ello a lo que los educadores-filósofos, demiurgos del φρονῆσαι y contempladores de las divinas formas, se avocan cuando educan. El φρονῆσαι es lo que actualiza el pensar mirando el valor práctico de los saberes. Podríamos decir que es el punto de intersección entre la gnoseología y la eticidad, que hoy separamos con facilidad.

Si es así, la intersección en el alma de la dialéctica ascendente y descendente está en el φρονῆσαι. El ojo del alma bien ejercitado conoce a través del νοῦς las Ideas y el alma realiza la νόησις. Sin embargo, la contemplación de las Ideas no quiere decir que se tenga el decir argumentado (λόγος) sobre ellas, sino que el *material* dianoético ha sido separado noéticamente, y que se debe ir más allá de la διάνοια, hasta el noético, que fundamenta la condición de posibilidad de las sentencias del discurso, de las palabras en las sentencias, de las letras en las palabras. *El* νοῦς *es una especie de separador y conocedor de las Ideas en cuanto unidades fundamentales*; él condiciona el conocimiento de la posibilidad de mezclas bien articuladas y armónicas en unidades finales y el reverso. Platón, en la dialéctica descendente, presupone la presencia silenciosa del νοῦς separador, un compañero de todas las articulaciones del pensar reflexivo que no se sabe aún en tal compañía, en su trabajo ascendente. El saber sobre las condiciones de posibilidad del pensar-decir es propio del dialéctico. A la manera del demiurgo divino del *Timeo*, el dialéctico es de φρόνιμος bien atento, mezcla y separa en su *materia* proporciones varias con armonía, crea bellas y buenas mezclas a partir de unidades. El demiurgo de la justa πολιτεία hace lo que el diálogo *Político* presenta en su camino como διαίρεσις y συναγωγή (pero no solo eso).

Así pues, no es difícil percibir que Platón no se distancia de Anaxágoras en cuanto al νοῦς divino y separador, a pesar de criticarlo en el *Fédon* solamente en cuanto a su silencio sobre la causa. Concluyendo, el dialéctico aparece al final como una especie de hechicero mezclador y separador, más allá del «atleta-guerrero-astrónomo-músico». Volviendo una vez más al ejemplo de los dedos (523 d), es de notarse lo que ocurre a los hombres comunes en cuanto a las mezclas. Las cualidades paradójicas presentes en los dedos están en muchas cosas que llamamos grandes y pequeñas, frías y calientes, bajas y altas, largas y estrechas, etc., y así aparecen porque las ponemos en relación con otras. El hombre común no sabe (y no necesita saber) nada sobre eso y es exactamente por ese aprendizaje que el futuro dialéctico tiene que pasar, hasta que consiga hacer esa especie de *trabajo de ligadura*: él sabe que las cualidades se despliegan de las cosas, son relacionables y pueden ser pensadas en sí mismas, separadas de las cosas, reflexión que Platón desarrolla también en el *Fedón*. Y, como se puede leer en ese diálogo, cuando son pensables tales cualidades en ellas mismas, independientes de las cosas donde están (la grandeza de a y la pequeñez de *b*), eso presupone un esfuerzo de separación hecho por la νόησις. Al final, son las cualidades separables que parecen interesar a Platón, y entre ellas las de valor práctico: justo, injusto, útil, inútil, ventajoso o no, bello y feo y muchas otras.

Si se puede decir así, es una especie de mnemónica, de memorias percibidas que se van juntando en el movimiento del alma para conocer, y hay el momento del esfuerzo de separación entre cosas, acciones y valores acumulados, que busca un puente entre la cosa, la acción y el valor de la cosa y de la acción. El valor es uno, las cosas sobre las cuales se asientan los valores son muchas (Platón prepara el camino para Aristóteles). Decir algo sobre las acciones justas de Céfalo, Polemarco o Trasímaco es tanto como no decir nada sobre lo justo en sí mismo. No es demasiado decir que esa especie de δαιμων que es el φρονῆσαι en su uso excelente, en su posibilidad de conversión, le otorga al hombre una tarea divina: metafóricamente, que su alma llegue a ser el *separador de las esencias, el tejedor del conocimiento, el distribuidor de la visión de las Formas.* El alma del filósofo es de la misma génesis del artesano cósmico que la fabrica: es separadora, unificadora, distribuidora y tejedora del λόγος. No me parece sin razón —pero no solamente por esa razón— que el mito de Er cierra la reflexión de la *República* y que el *Timeo*[10] tenga en su inicio referencias a la ciudad justa.

[10] Sobre tales funciones del alma en el *Timeo* léase mi artículo «As duas almas do homem no *Timeu* de Platão», Revista *Hypnos*, VII, 2001.

Paradoja y aporía en el símil de la caverna

Miguel Lizano Ordovás

De los tres símiles que de algún modo tratan de decir qué es el bien el único que cuenta una historia que se desarrolla en el tiempo es el de la caverna. Por ello es él el que con mayor claridad puede recoger lo que con el intento de definición de la justicia ha sucedido en la marcha del diálogo. Entenderlo requiere antes que nada tener presente que a la idea del bien se llega en busca de una respuesta a la cuestión de cómo dar ἀκρίβεια a las pautas describibles en cuyos términos se han definido en el libro IV las virtudes. De acuerdo con eso trataré de mostrar que lo que en la acción que se desarrolla en el símil está en juego es el conocimiento de las pautas describibles, representadas en las figuras o artefactos cuyas sombras distinguen los prisioneros, que ese conocimiento es aporético y que, παρὰ δόξαν, solo en esa aporía se alcanza la ἀκρίβεια (solo en la experiencia del no saber se alcanza el más alto saber). La aporía representada en el símil es, entonces, la aporía de la definición construida en el diálogo.

I. La *sophía* de los prisioneros

En el símil de la línea se distinguen en la δόξα dos estados del alma (εἰκασία y πίστις) a los cuales se asignan respectivamente dos divisiones dentro del ámbito de lo visible: las imágenes (εἰκόνες) y las cosas de las que aquellas son imágenes. Parece, pues, que, estando el alma en la εἰκασία entregada a las apariencias, lo que caracteriza a la πίστις es la capacidad para distinguir entre original e imagen, verdad y apariencia, verdadero y falso.[1] Si pasamos a la caverna, parece natural interpretar las sombras y los artefactos y figuras que las proyectan como las cosas con que, respectivamente, tratan εἰκασία y πίστις. Por eso la situación inicial de los prisioneros, en la que, viendo solo las sombras, las toman por cosas verdaderas, sugiere un estado de εἰκασία. Sin embargo, esa sugerencia ha de ser por lo menos matizada.[2] En primer lugar porque los prisioneros son «semejantes a

---

[1] Cf. Wolfgang Wieland. *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 205 y s., así como Felipe Martínez Marzoa. *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996, p. 88 y s.

[2] No ver esto es seguramente el más grave desenfoque de mi artículo «Eikasia und Pistis in Platons Höhlengleichnis». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49, 1995, pp. 378-397.

nosotros» (515 a5), lo cual parece colocarlos en la πίστις. Pero además porque el ex prisionero que regrese a la caverna se verá forzado a contender con los que nunca han abandonado el estadio inicial literalmente «sobre las sombras *o estatuas* de la justicia de las que [resultan] las sombras» (περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, 517 d8-9), donde la mención de las «estatuas» pone en evidencia que en aquel estadio de algún modo se percibían los artefactos. Y estos representan las cosas de la πίστις. Parece que, más que dos estadios, εἰκασία y πίστις son dos elementos constitutivos del primer estadio. De hecho solo así se entiende que a ese estadio se le pueda expresamente atribuir una cierta σοφία, un saber (516c5), con la distinción entre verdadero y falso que en todo saber opera. Pero, ¿por qué, entonces, las cosas de la πίστις aparecen en el símil fuera del campo visual de los prisioneros? Para entenderlo hay que considerar otro rasgo esencial de la πίστις: solo es posible distinguir entre verdadero y falso si cabe determinar esto como teniendo el carácter A y no el B, es decir, si se reconocen unos patrones con arreglo a los cuales cabe determinar qué es cada cosa.[3] Esos patrones no pueden ser otra cosa en las condiciones de la caverna que los aspectos εἴδη bajo los cuales se contemplan las sombras, figurativamente representados en esos patrones de sombras que son los artefactos. Los artefactos son, pues, las cosas de la πίστις en un doble sentido: como «cosas corpóreas, y no sombras» representan en la distinción verdadero/falso lo verdadero, y a la vez son los patrones, pautas o normas sin los cuales esa distinción no sería posible. Es este segundo sentido el que exige que estén fuera del campo visual de los prisioneros y el que al parecer es en el símil decisivo.

Así pues, hay en el estadio inicial una σοφία, un saber. Pero se trata solo de ἡ ἐκεῖ σοφία, «el saber *de allí*»,[4] siendo «allí» el ámbito de una vida semejante a la muerte: el primer estadio no será quizás reducible a εἰκασία, pero está también constituido por ella. Y es que, si en él funcionan algo así como εἴδη, tal vez el modo de ese funcionamiento los convierta en realidad en εἴδωλα (532 b7, c2), en simulacros. Veamos qué modo es ese. El saber de los prisioneros consiste sobre todo en la capacidad de conjeturar o predecir el porvenir (ἀπομαντεύεσθαι τὸ μέλλον ἥξειν) infiriendo sombras futuras de sombras pasadas (516 c10-d2). Esa inferencia solo es posible si para el futuro valen unos patrones que se reconocían en el pasado. Los artefactos funcionan, pues, como patrones que permiten la predicción de sombras. Pero sucede que en el fondo toda predicción lo es de

[3] Por eso en el mismo símil de la línea en que las cosas de la πίστις aparecen como cosas visibles (animales, plantas y artefactos, 510 a5-6) lo visible se designa a veces más bien como «lo juzgable» (τὸ δοξαστόν, 510 a9), e incluso al comienzo de la serie de símiles se ejemplifica como πολλὰ καλὰ καὶ πολλὰ ἀγαθά (es el neutro plural con que Platón suele referirse a patrones describibles: *cf. infra* n. 14), y por cierto en tanto que cosas delimitadas por el λόγος (507 b2-3). Esa oscilación de maneras de hablar recoge la estructura «predicativa» o apofántica de la δόξα y de la πίστις: una *cosa individual* aparece con este o el otro *carácter*.

[4] Cf. el uso de ἐκεῖ, «allí», como referencia eufemística al Hades.

sombras, desde el momento en que nunca alcanza a determinar si lo predicho resultará en un bien o en un mal (cf. en el *Laques* las palabras de Nicias sobre el arte del adivino: 195 e5-196 a3). Y es que el bien no se deja predecir. ¿Por qué? Sin duda porque para predecir la ocurrencia de algo es preciso que ello, sea lo que fuere, se repita con un carácter describible constante, cosa que con el bien no sucede. Lo constata todo diálogo socrático: a ello se debe precisamente la experiencia de la aporía. En efecto: Es el bien lo que hace del εἶδος εἶδος, por lo que cuando en un diálogo se busca definir un εἶδος, lo que se busca definir es un aspecto del bien. Así, si el εἶδος tematizado es ser valiente, se trata de que lo definido sea ser precisamente valiente y no, por ejemplo, temerario: el εἶδος es normativamente unívoco, o, más bien, es univocidad normativa. Pero solo es posible definirlo tratando de plasmarlo en una pauta concretamente tematizable y describible, en una receta o norma concreta de conducta, y lo que en los diálogos sucede es que el examen de las pautas describibles las revela una y otra vez ambivalentes, carentes de ἀκρίβεια (a veces valentía, a veces temeridad; a veces prudencia, a veces cobardía). Y como es precisamente ἀκρίβεια, exacta definición, lo que se busca, la experiencia de esa ambigüedad de las pautas describibles (el hecho de que el bien se escapa de cada una de ellas) constituye la aporía, la «ausencia de recursos» a que conduce el diálogo. La consecuencia de esto para la interpretación del primer estadio es que los patrones que en él hacen posible la predicción constituyen, por eso mismo, pautas describibles, y como tales normativamente ambiguas: el bien de lo predicho se les escapa.[5]

Con eso es coherente que los prisioneros se vean obligados a mirar de manera fija, sin poder volver la cabeza, «hacia delante» (εἰς τὸ πρόσθεν, 514a6-b1). Para un moderno «mirar hacia delante» es mirar hacia el futuro, porque ese futuro se lo imagina como ya dado; los griegos tenían claro que en el tiempo lo que estaba «por delante» era lo pasado, mientras que lo por venir, imprevisto y esencialmente imprevisible, quedaba fuera del alcance de la vista, «atrás». Ahora bien: el predecir en el que son expertos los prisioneros solo es posible si lo por venir es de algún modo asimilable a lo pasado, si en rigor está ya pasado y no «por venir». De ahí la fijación de la mirada hacia delante.[6] El giro que inicia la liberación (515 c7, 518 d4) es interpretable según eso como la asunción de lo «por venir» como tal, marcado por el carácter de imprevisto: como un hacerse sensible a todo aquello que no cabe en recetas ni pautas describibles.

Hemos dicho que el bien no se deja predecir. Pero si en el estadio inicial ese predecir que no alcanza el bien es literalmente ἀπομαντεύεσθαι, no puede dejar

---

[5] Se trata de las «causas sabias» (σοφαὶ αἰτίαι) del *Fedón* (100 c10; cf. 101 c8). La σοφία que allí está en juego es, como en la caverna, un saber de cosas que no sabe qué hacer con las ideas, precisamente porque ellas son «ingenuas» (*Fedón*, 100 d4, cf. 105 c1).

[6] A lo mismo apunta la inmovilidad, que es la inercia del que se limita a aplicar un patrón, así como el carácter de «plano» que tienen las cosas que se predicen: un cierto aplanamiento es condición de toda predictibilidad (no en vano se habla en un contexto semejante de «planificación»).

de ser relevante al respecto el que en cierto pasaje hallemos referido al bien otro ἀπομαντεύεσθαι: el bien es «lo que persigue toda alma y por mor de lo cual hace todo, ἀπομαντευομένη que es algo» (505 d11-e1). Solo que aquí no se trata de predecir, sino más bien de presentir, y por cierto estando al respecto a oscuras (506 a1). Se adivina que los dos ἀπομαντεύεσθαι son materialmente lo mismo: el predecir de acuerdo con pautas describibles de los prisioneros no es otra cosa que un presentir el bien y tratar de alcanzarlo, solo que en una oscuridad que lo deja entregado al error: «Si hago A, conseguiré B»; pero, como en esos cuentos de los tres deseos concedidos por un hada, al conseguir B (habiéndolo correctamente predicho como consecuencia de A) me doy cuenta de que era solo una sombra, de que no era lo que yo de verdad deseaba: en un mismo acto tenemos la predicción correcta (y obtención, pues no hay por qué separar lo cognoscitivo de lo práctico) de una «cosa» y el yerro del bien que en ella buscábamos. Un luchar unos contra otros por pretendidos bienes que en determinado momento Sócrates caracteriza como σκιαμαχεῖν, «luchar con sombras».[7] El pasaje sobre el presentimiento del bien prosigue negando que al respecto sea posible servirse «de una convicción firme como acerca de lo demás» (505 e2-3). Esto es, respecto del bien no se puede confiar en una pauta describible. Pero «convicción» es en griego πίστις, la misma palabra con la que seis páginas más adelante se designará el segundo subsegmento de la línea (también allí el discernimiento de lo verdadero frente a lo falso supone la fijación de pautas y normas). Y si del bien no hay πίστις,[8] se sugiere que lo inmediato y natural es encontrarse al respecto en un estado de εἰκασία. Así, la ambigüedad de ἀπομαντεύεσθαι se repite en πίστις: la misma πίστις que utilizada para «lo demás» (la obtención de un ejemplar de B) conduce al éxito y es σοφία, cuando se trataba de alcanzar el bien puede dar lugar al más estrepitoso fracaso, puede revelarse como siendo en el fondo εἰκασία.[9] Es lo que sucede en el segundo estadio.

II. Una identidad de estructura

Antes de proseguir con el examen del símil será conveniente llamar la atención sobre cierta identidad de estructura entre lo constatado en el primer estadio y el modelo de polis que se construye en los libros II a IV de nuestro diálogo. La

---

[7] 520c7-8. Podría parecer que se trata más bien de «luchar por sombras», pero no olvidemos que los prisioneros de sí mismos solo ven las sombras (515 a5-8): al identificarse con unos bienes imaginarios los propios hombres acaban adquiriendo la consistencia de sombras.

[8] Como por otra parte tampoco διάνοια (cf. 505 b8-10 y c10-11 a propósito de las tautologías y contradicciones en que incurren los que intentan definirlo): del bien solo hay o εἰκασία o ἐπιστήμη.

[9] Tal vez no sea casualidad que ἀπομαντεύεσθαι sea prácticamente sinónimo de εἰκάζειν, de donde εἰκασία: en el espacio de esas dos o tres líneas (505 e1-3) se estaría dando, entonces, la clave de la elección de esas dos designaciones para esos dos elementos constitutivos de la δόξα.

República es un diálogo de definición:[10] se trata de definir la justicia, qué es ser justo, y el examen de ese εἶδος se hace sin dar por supuesto que de él haya δόξα, esto es: que sea posible reconocerlo en las cosas, discernir entre actos justos e injustos (cf. 367 e4). Ello hace necesario construir en el decir un modelo abstracto en el que esa δόξα, ese discernimiento, sí sea posible: una polis (369 a5-7 y c9-10; cf. 472 c4, 504 d6). El principio de construcción es por ello precisamente la exigencia de discernimiento, de diferencia entre sí y no, verdadero y falso, bueno y malo; se trata en principio de discernimiento dóxico, constituido enteramente a partir de pautas describibles, de lo que Platón llama νόμιμα, «pautas establecidas». Y como el discernimiento no es automático es preciso diseñar una figura que lo guarde, los guardianes, y es preciso generarla expresamente en una educación; de ahí que la función de los guardianes sea precisamente la de guardar los νόμιμα (484 b9-11, d1-3). De ese modo se hace posible dentro del constructo definir ya en el libro IV cuatro virtudes como elementos de una estructura general que se identifica con la virtud de la justicia. Pero, de modo coherente con lo expuesto, esas virtudes se definen en términos de pautas describibles. Ello se hace explícito en el caso de una de ellas: la valentía se define, en efecto, como la preservación de la δόξα que consiste en considerar como temible o no temible lo que el νομοθέτης en la educación ha establecido como tal (429 c1-2), la preservación «de la δόξα recta y legítima (νόμιμος) acerca de lo temible y lo no temible» (430 b2-4). Con ello se hace evidente la identidad entre lo que hemos descubierto en el estadio inicial del símil y el constructo desarrollado en los libros II a IV. En primer lugar, los prisioneros distinguen entre verdadero y falso, lo que supone que distinguen entre que esto tenga el carácter A y que tenga el carácter B: distinguen entre caracteres; pero, en segundo lugar, esos caracteres no son εἴδη, sino pautas describibles. En lo cual reconocemos los rasgos esenciales del constructo: discernimiento entre verdadero y falso (δόξα) basado en el establecimiento de νόμιμα, pautas describibles. Pero al hablar del estadio inicial hemos tenido que tomar en consideración la ambivalencia de esas pautas, su carencia de ἀκρίβεια. ¿Qué cabe decir al respecto de los νόμιμα que han hecho posible describir las virtudes?

De entrada hay que decir que, desde el momento en que se trata de pautas describibles, los νόμιμα son por supuesto ambivalentes. ¿Cómo es, pues, que logran definir las virtudes? ¿Cómo es que no dan lugar a la aporía? Funciona aquí una sutil diferencia con lo que sucede en los diálogos socráticos. En esos diálogos, en principio, cada una de las definiciones que se proponen es un νόμιμον particular (así, por ejemplo, la primera que de la valentía se hace en el *Laques*, 190e5-6, como estar dispuesto a aguardar en su puesto a los enemigos y no huir), pero por supuesto no hace mención alguna de la noción de νόμιμον. Las definiciones de la *República* se hacen, al contrario, ciertamente en términos de νόμιμα, pero sin

---

[10] Para esto y en general todo lo relativo a la marcha del diálogo, *cf.* Martínez Marzoa, *op. cit.* en n. 1, capítulos 6 y 7. Me aprovecho también de la asistencia al seminario que a la *República* dedicó ese autor el año 1995 en la Universidad de Barcelona.

decidir de qué concretos νόμιμα se trata: ahora lo relevante es, al parecer, la noción de νόμιμον en cuanto tal. En el *Laques* la ambivalencia del νόμιμον propuesto da lugar a un proceso de depuración que culmina en una última definición, «el saber de lo temible y lo no temible» (194 e11-195 a1), que ya no es ambivalente, pero solo porque significa de hecho quedarse con la noción general de la ἀρετή o del bien (199 c6-d1) renunciando a fijarla en una pauta o νόμιμον concreto;[11] reconocer eso significa la aporía. El final aporético tiene, pues, dos aspectos: uno es la ambivalencia de los νόμιμα, el otro el que la noción abstracta de la univocidad normativa no es como tal noción abstracta definición alguna de la conducta: carece por completo de ἀκρίβεια. Pues bien: la definición de la valentía que se adopta en la *República* coincide materialmente con la última del *Laques*, pero con la diferencia de que en vez de constatar su ausencia de contenido lo que se hace es suponer que habrá algún νόμιμον capaz de dárselo, solo que por el momento qué νόμιμον es ese se deja en el aire.[12] Ello permite, ciertamente, que la definición permanezca inmune a la refutación, como hibernada, pero por lo mismo sugiere que la refutación y la aporía lo único que han hecho ha sido posponerse.

¿Tiene traducción este resultado a los términos del símil de la caverna? Ciertamente, se constata una correspondencia entre el modo de estar los νόμιμα en el libro IV artificialmente preservados de la *aporía* y el modo de funcionamiento de los artefactos en el primer estadio: los νόμιμα son inmunes a la refutación porque por su validez no se pregunta, sino que se asume acríticamente, como si fuera obvia; análogamente, los artefactos que en el primer estadio sirven para juzgar y predecir hechos están tan lejos de ponerse en cuestión que de ellos no se sabe nada.

Lo precedente conduce de modo natural a tomar los νόμιμα representados en los artefactos como siendo en primer lugar aquellos que en el constructo servían para definir las virtudes; ello no puede dejar de determinar el sentido global del símil.

III. La crisis del constructo

Hemos dicho que la aporía lo único que ha hecho ha sido posponerse. Su irrupción coincide con el momento en que se toma en serio la cuestión que hasta ahora se dejaba en el aire, la cuestión de los criterios: ¿en qué se conoce que algo es o no es temible?, ¿en qué se conoce que un deseo es o no es mesurado?, en la norma de que cada uno haga lo suyo, ¿en qué se conoce qué es para cada uno «lo suyo»?,

---

[11] No en vano el que la propone, Nicias, es quien formula la observación acerca de la limitación del arte del adivino (la ambivalencia de lo predicho) a que nos hemos referido antes.
[12] *Cf.* Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 71.

etcétera. Es decir, la cuestión de la exacta definición, de la ἀκρίβεια. Ya al inicio del libro VI se dice que los guardianes han de ser capaces de referir los νόμιμα a la verdad «del modo más exacto», ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα (484 d1). Ahora la cuestión es la de cuáles son «los más exactos (ἀκριβέστατοι) guardianes» (503 b4-5). Y lo que se pone de manifiesto es que todo lo fijado hasta el momento, el modelo de las cuatro virtudes, carece de ἀκρίβεια mientras no se ponga en conexión con algo que todavía falta y que Sócrates llama «la idea del bien» (504 a-505 a). La idea del bien es, pues, lo que ha de proporcionar ἀκρίβεια, exacta definición. Por eso nos dice Sócrates que al servirse de ella[13] se hacen útiles y provechosas «tanto las cosas justas como las demás» (καὶ δίκαια καὶ τἆλλα, 505a3: es el neutro plural de adjetivo de valor con que Platón suele referirse a las pautas describibles).[14] Por ello, si no la conocemos suficientemente, todo lo demás no nos sirve de nada (505 a6-b1). Ya se ve que la ἀκρίβεια puede describirse también como utilidad. Y si la idea del bien hace a las pautas útiles es sencillamente porque proporciona el saber «en qué son buenas» (506 a4-5): la ἀκρίβεια o «exactitud» que aquí está en juego es, pues, el saber en cada momento qué hacer, la exacta definición acerca de, por ejemplo, cuándo tal pauta describible es valentía y cuándo temeridad, cuándo tal otra es prudencia y cuándo cobardía. Y añade Sócrates: «Y presiento que antes», es decir: antes de conocer en qué son buenas, «nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente (ἱκανῶς)» (506 a6-7), frase que solo enfatiza que en ese saber referirlas al bien y en ninguna otra parte está el genuino conocimiento de las pautas. Ese saber es, en efecto, el saber usarlas, el saber tratar adecuadamente con ellas.[15] Podríamos tal vez decir en moderno: el conocimiento de la idea del bien me ha de decir qué máxima debo utilizar en cada momento. Pero entonces sucede, de nuevo, que respecto del bien no puede haber pauta tematizable, porque si ello es lo que me tiene que orientar acerca de qué pauta he de aplicar (=qué he de hacer) en cada momento, es claro que ninguna pauta va a poder garantizármelo. Por eso se dice, como hemos visto, que el alma no puede al respecto «servirse de una convicción firme (πίστις μονίμῳ) como acerca de lo demás» (505 e2-3). Y es esa carencia de pautas al respecto lo que

---

[13] ᾗ [...] προσχρησάμενα: *cf.* el *πρός*, «además», así como, en el símil del sol, προσδεῖ (507 c10, d5), προσδεῖται (507 d8-9).

[14] Dado que para referirse al εἶδος que es aquello en lo que consiste ser καλός Platón suele utilizar el adjetivo en neutro singular, generalmente con artículo, τὸ καλόν, parece que para designar los muchos patrones de belleza que, sin conseguirlo, intentan plasmar ese εἶδος lo más sencillo es *τὰ* καλά o simplemente καλά (pues con la unicidad se ha perdido la necesidad del artículo): podríamos traducir: «las bellezas», «bellezas». De hecho hay un famoso pasaje al final del libro V de nuestro diálogo (cf. J. Gosling, «*Republic* Book V: *tà pollà kalá* etc.», *Phronesis* 5 (1960), p. 116-128) en que como sinónimo de πολλὰ καλά (479 e1; cf. 479 a6), literalmente «muchas cosas bellas», en neutro plural, aparece la expresión πολλὰ νόμιμα καλοῦ περί (479 d3), «muchas pautas establecidas acerca de la belleza».

[15] Es notorio que en Platón el genuino saber es siempre del tipo del saber usar, saber habérselas con la clase de cosa en cuestión (*cf.* Wieland, *op. cit.*, en n. 1, p. 176 y s.), de acuerdo por lo demás con la noción griega corriente (*cf.* Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 15 y s.).

puede propiamente describirse como carencia de recursos, como *aporía*: el bien es, ciertamente, «lo que persigue toda alma y por mor de lo cual hace todo, presintiendo que es algo, pero encontrándose carente de recursos (ἀποροῦσα) y no pudiendo captar de modo suficiente (ἱκανῶς) qué es» (505 d11-e2). En virtud del lugar sistemático de la idea del bien se comprende que esa aporía constituye la raíz de todas las aporías, la aporía esencial; de ahí que para cada εἶδος particular la aporía aparezca cuando se constata que las pautas establecidas dejan escapar el carácter de incondicionalmente bueno que como tal εἶδος se le reconoce. Es, pues, por el carácter esencialmente aporético de la referencia al bien por lo que Sócrates puede decir que no lo conocemos suficientemente (ἱκανῶς,[16] 505 a5-6), y de ahí la imagen del «estar a oscuras» (506 a1), que se utilizará luego en los símiles.

En este punto se impone constatar en el resultado obtenido una cierta paradoja: lo que me ha de dar ἀκρίβεια, exacta definición, es precisamente lo que se sustrae a definición por pauta describible alguna, y no se supone que haya otra definición más allá de las pautas describibles, por lo que la experiencia de ese sustraerse, la aporía, es la experiencia de la falta de ἀκρίβεια. Parece decirse, pues, «algo así como que solo en la siempre continuada ausencia de ἀκρίβεια hay, sin embargo, ἀκρίβεια».[17] Una expresión de esa paradoja sería que, si acerca de la idea del bien no pueden estar a oscuras quienes deben guardar las pautas (506a1-6), sucede que respecto del bien *toda alma* (ἅπασα ψυχή, 505 d11) se encuentra en la *aporía:* la tarea es conocer suficientemente aquello cuya esencia es el no conocerse nunca suficientemente. Se está sugiriendo que ese conocimiento no puede estar más allá de la aporía. Pues bien: dada la identidad de estructura entre el estadio inicial del símil y el constructo cuya ἀκρίβεια está en cuestión, es de esperar que la misma paradoja sea detectable tan pronto como ese estadio inicial se supere.

IV. Los cuatro estadios del símil

Contra la natural ocurrencia de dividir el símil de la caverna en cuatro estadios homólogos de los cuatro estados del alma distinguidos en el de la línea, habíamos

[16] En algún momento del Congreso de Lima se hizo cuestión del sentido de ese adverbio. El contexto presente sugiere ponerlo en relación con los verbos ἱκνεῖσθαι, ἵκειν, ἱκάνειν: «alcanzar la meta» (cf. Georg Picht, *Platons Dialoge «Nomoi» und «Symposion»*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990, p. 248 y ss.). En el conocimiento del bien no hay otra suficiencia que la perfección (*cf. supra*, n. 8). Así, ἱκανῶς vendría a ser sinónimo de ἀκριβῶς. Lo mismo en los otros dos pasajes antes citados (506 a6-7 y 505 d11-e2).

[17] Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 83 (para ese autor ello se deduce ya de que lo que debe proporcionar ἀκρίβεια se designe como «el bien»). *Cf. ibid.*, p. 84: «Cada pauta tematizable, cada norma óntica, resulta ser en último término ambivalente y borrosa; en el sufrir continuadamente esa ambivalencia e imprecisión reside, sin embargo, un "saber qué": reside ahí y en ninguna otra parte».

llegado a la conclusión de que tanto πίστις como εἰκασία estaban ya presentes en el estadio inicial (por lo demás, de ningún modo podría la πίστις estar representada por un segundo estadio, 515 c4-e5, en el que los artefactos no llegan a distinguirse). Ese resultado es coherente con lo que en el tercer estadio sucede con διάνοια y ἐπιστήμη. Pues ¿cuál es el tercer estadio del símil de la caverna? En las líneas 516 a6-8 se nos dice sobre el prisionero que acaba de salir al mundo exterior: «Y primero distinguiría de la manera más fácil las sombras, y después las imágenes de los hombres y de las demás cosas en el agua, y por último las cosas mismas». Pues bien: tenemos ahí una distribución: «Y primero [...], y después [...], y por último [...]»: ¿es verosímil que en ella los dos primeros elementos constituyan un estadio y el tercero otro estadio distinto? Y sin embargo, es claro que ahí las sombras y las imágenes corresponden a la διάνοια y las cosas mismas a la ἐπιστήμη. Es decir, es claro que en la estructura literaria del símil διάνοια y ἐπιστήμη aparecen en un mismo estadio, en el tercero. El paso a un cuarto estadio vendrá marcado, como los anteriores, por la conjunción condicional εἰ, «si... » (516 e3; ver antes en 515 c5, 515 e6): «Si de nuevo descendiera y ocupara el mismo puesto [...]»: el cuarto estadio es el retorno a la caverna. Así, los cuatro segmentos de la línea están ya representados en los dos estadios impares de la caverna.

Lo precedente nos hace esperar que haya que buscar lo esencial del símil en los estadios pares, pues son ellos los que se salen del esquema trazado en la línea. Son ellos, por cierto, los que problematizan la relación entre el dentro y el fuera de la caverna, en cierto modo los que se dedican a la relación y diferencia entre las cosas y las ideas. Por otra parte, si en ellos buscamos con qué tipo de cosas el protagonista tiene que ver, sucede que en el segundo estadio es claro que se trata de los artefactos, mientras que la mención de las estatuas en 517d8-9 nos sugiere que ellos al menos tampoco están ausentes del cuarto. En otras palabras, parece que lo esencial del símil tiene que ver con los artefactos. El apartado anterior nos hacía esperar encontrar en el símil una paradoja referente al conocimiento del bien. Parece, pues, que será precisamente en los estadios pares donde habrá que buscarla, y por cierto —como por lo demás era natural a la vista de lo que los artefactos representan— en relación con el conocimiento de los artefactos.

V. El segundo estadio

En cuanto uno de los prisioneros es desatado, estando aún a oscuras del bien (el sol que ilumina el exterior), se le obliga a volverse y andar y «mirar hacia la luz». Sabemos que se trata de la luz del fuego, que en la interpretación que Sócrates hace del símil representa «el poder del sol» (517 b4-5), pero es claro que ahora, en lo simbolizado, no se trata de «mirar hacia la luz del sol». Habrá que ensayar otra clave, y de hecho el mismo texto nos la proporciona cuando para designar esa luz solo nos dice τὸ φῶς (515 c8), e incluso αὐτὸ τὸ φῶς (515 e1): eso nos sugiere

que ya al nivel del símbolo hay que pensar en la luz del día, en la luz del sol.[18] Eso Sócrates no lo podía decir simplemente porque dentro de la caverna la luz del sol no llega (pero ya lo sabemos: por muy a oscuras que esté, toda alma «presiente» el bien). Así, lo simbolizado es aquello que en el ámbito inteligible es homólogo de la luz del sol: «la verdad y el ser»[19] que vienen a ser la luz del bien. Parece, pues, que de lo que se trata es de obligar (515 c6) al prisionero a contemplar las cosas a la luz de la idea del bien, a considerar el punto de vista del bien. Pero más que a «las cosas» a lo que se le hace ahora dirigir la vista es precisamente a «aquellas cosas de las que entonces veía las sombras» (515 c9-d1): a patrones descriptivos y pautas tematizables, a los νόμιμα en cuyos términos se han definido las virtudes. Considerar el punto de vista del bien es conocer en qué esas cosas son buenas. Pero eso a oscuras de la idea del bien no es posible. Y ya sabemos que antes de conocer en qué son buenas «nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente» (506 a6-7). Es lo que sucede ahora: «[...] y al hacer todo esto se doliera y a causa de los destellos no consiguiera distinguir aquellas cosas de las que entonces veía las sombras [...]» (515 c8-d1). Es decir: a oscuras de la idea del bien, no puede definir con claridad cuándo hay que emplear una pauta de valentía y cuándo una pauta de prudencia. De unos artefactos que como patrones de sombras eran perfectamente nítidos ahora no es posible distinguir los contornos: es la experiencia de que las pautas que tratan de delimitar un εἶδος por medio de rasgos describibles se muestran ambivalentes y carentes de ἀκρίβεια y dejan escapar el εἶδος buscado; es la aporía que trae consigo la consideración del bien. Y, por supuesto, el lugar donde la aporía se produce es el diálogo: «¿qué crees que *diría*, si alguien *le dijera* que entonces veía tonterías [...], y si, mostrándole cada una de las cosas que pasaban a lo largo, *le obligara con preguntas a contestar qué es*? ¿No crees que se encontraría sin recursos [?]» (515 d1-6), donde «encontrarse sin recursos» es ἀπορεῖν.

¿Cómo entender la pregunta «qué es»? De entrada su misma forma sugiere la de la pregunta socrática por el ser, esto es, por el εἶδος. Por otra parte, la pregunta se refiere a los artefactos. Y si por su posición en la caverna los artefactos son los «originales» de las sombras, antes que eso son «imágenes» de las cosas del mundo exterior; en rigor es esto último lo que son por sí mismos, independientemente de la posición en que se sitúen, y por lo tanto es esto lo más adecuado para representar su ser, o mejor dicho el ser de aquello que en el símil simbolizan. Estando así las cosas, ¿qué sentido puede tener referir a ellos la pregunta «qué es esto» dirigida al prisionero? Él nunca ha visto los artefactos como tales; solo pueden ser para él tema de un decir si de algún modo los puede referir a su previa experiencia con las sombras. Lo conocido de la pregunta, el *esto*, será, pues, el correspondiente artefacto

[18] De ahí que más de una vez un intérprete distraído cree leer ahí una referencia a la salida fuera de la caverna: *cf.* G. Picht. *Aristoteles «De Anima»*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p. 69.
[19] *Cf.* 508 c5 y 509 a1 con 508 d5 y 509 a1.

como modelo de sombras, esto es, como patrón o pauta describible, mientras que lo buscado por la pregunta, el *qué*, habrá de ser el carácter que tiene el artefacto de «imagen» de una cosa del mundo exterior, esto es, el «ser» de la pauta describible, su carácter de intento de plasmar un aspecto (εἶδος) del bien. Pero entonces adquiere la pregunta un cierto aire paradójico: uno habría de conocer previamente el mundo exterior para poder responderla. Esa paradoja reproduce la que antes hemos detectado en el conocimiento del bien (a saber: que se trata de alcanzar claridad sobre algo respecto a lo cual nos movemos siempre en la penumbra). Es esa, por otra parte, la paradoja implícita en la pregunta socrática por el εἶδος: tanto el «argumento erístico» del *Menón* (80d5-8) como el mito de la *anámnesis* dan testimonio de ella («haber hallado ya, conocer en el fondo lo que de todos modos aún se está buscando»).[20] Y es literalmente un παρὰ δόξαν, un apuntar desde dentro de ella a un más allá de la δόξα: de ahí que la verdadera intención de semejante pregunta no pueda ser otra que sacar al prisionero fuera de la caverna: de ahí la aporía a la que acaba conduciendo.

La aporía se produce en el diálogo, entonces. Y si nos preguntamos quién pone ese diálogo en marcha nos encontraremos con que en él desemboca algo que se inicia del siguiente modo: «¿qué crees que diría [el prisionero], si *alguien* le dijera que entonces veía tonterías, mientras que ahora, más cerca del ser y vuelto hacia algo más ente, veía de modo más correcto [?]» (515 d1-4). ¿Constituye ese «alguien» un personaje dentro del marco dado de la acción, dentro de la escena representada en el símil? No hace falta recordar que los prisioneros son «como nosotros», con lo que dentro de ese marco o escena ya no dejan lugar para más personajes, al menos humanos,[21] pues es claro que ese alguien está de alguna manera fuera de lo representado, fuera de escena. Y es que encarna a otro «nosotros», al que enuncia el símil y está por ello fuera de él, a «los que vemos lo que el diálogo nos muestra», es decir, encarna el diálogo mismo, la dialéctica. Por eso es él quien obligaría[22] al prisionero a contestar respecto de cada artefacto qué es.

Y ¿cuál es el comportamiento del prisionero? No solo no logra distinguir los artefactos ni responder a la pregunta por su ser, sino que *huye* hacia su primera posición considerando que las sombras eran más verdaderas y más claras que lo

---

[20] *Cf.* también *Teet.* 147 b y 196 d10-197 a7. En cuanto a la cuestión de por qué no hay mención de la *anámnesis* en la *República*, por lo que respecta al símil de la caverna es claro que aquello que ese mito significa, a saber, que el conocimiento del εἶδος lo es de algo que ya estaba presupuesto en las cosas, queda suficientemente representado por el hecho de que los originales que se conocen fuera de la caverna estaban ya dados por supuestos en sus imitaciones dentro de ella. Como ha observado Wieland (*op. cit.*, p. 223), no pocos de los extravíos de la investigación sobre la obra platónica se deben a que la proporción y el papel que en ella tiene lo figurativo se siguen de largo infravalorando.

[21] Ello afecta también a los portadores de los artefactos que, por lo demás, parecen tener únicamente una función mecánica (salvo que sea posible ver en ellos la presencia en el constructo de los «legisladores» cuya obra no se pone en cuestión, los dialogantes de la *República*).

[22] Raúl Gutiérrez ha insistido en el carácter coercitivo que en la *República* adquiere el saber dialéctico.

que ahora se le mostraba. Si la πίστις era la capacidad de discernir entre verdad y apariencia, parece que es ahora cuando se ha caído en la εἰκασία. ¿Qué quiere decir esto? De entrada únicamente el riesgo de llevar al interlocutor corriente a la εἰκασία que está siempre latente en el ejercicio de la dialéctica,[23] pero si la dialéctica comporta ese riesgo es porque pone en crisis la segura cotidianidad de la πίστις, porque la desenmascara como εἰκασία. Pues la distinción entre verdadero y aparente, entre lo que es y lo que no es, presupone claridad acerca de qué es la verdad y qué se entiende por «ser», y esa claridad solo la puede tener el que viene de fuera de la caverna.[24] En realidad, dado que todo «es» y «no es» implica el conocimiento de pautas (el uso de pautas),[25] se trata de eso mismo de que «antes [de conocer en qué las pautas son buenas] nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente» (506 a6-7).

Podemos decir, pues, que la aporía del segundo estadio explicita y pone en evidencia algo que se daba ya en el saber de los prisioneros, en la δόξα, la inseguridad de fondo que se escondía bajo su cotidiano funcionar sin problemas. Y como el primer estadio reproduce la estructura del constructo desarrollado en los libros II a IV, esa aporía nos delata una vez más que la ausencia de aporía era en el constructo artificial, como artificial era la hibernación de los νόμιμα; nos apunta a que en realidad la crisis del constructo está ya teniendo lugar. Lo acabaremos de ver en el cuarto estadio.

VI. El retorno a la caverna

Parece que el cuarto estadio habrá de ir precisamente de una distinción entre verdadero y aparente que por fin pueda mantenerse, esto es, de unas pautas que puedan por fin conocerse y no se revelen ya como ambivalentes: en él lo que estará en juego es el conocimiento de los artefactos. En la interpretación explícita que sigue al símil Sócrates señala la necesidad que tendremos «nosotros», los fundadores de esta polis (519 c8), de obligar a los guardianes a descender a la caverna: «[...] habéis de acostumbraros a contemplar las tinieblas», les diremos, «pues en cuanto os hayáis acostumbrado, veréis cien mil veces mejor que los habitantes de allí y reconoceréis ἕκαστα τὰ εἴδωλα, qué es y a partir de qué, porque habréis visto la verdad sobre cosas bellas y justas y buenas (καλά τε καὶ δικαια καὶ ἀγαθῶ» (520 c2-6; cf. 484 c8-d3). Ἥκαστα τὰ εἴδωλα: ¿qué quiere decir eso? Las únicas imágenes que ven los prisioneros son las sombras, pero en ellas hay clases, patrones; de ahí el plural: ἕκαστα τὰ εἴδωλα, cada *clase* de imágenes, cada patrón de sombras. También la expresión καλά τε καὶ

[23] *Cf.* 538 d6-539 c4, así como el «no nos convirtamos en mitólogos» de Sócrates en el *Fedón*: cf. *Fdn.* 90 b6-c7.
[24] *Cf.* Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 89.
[25] *Cf. supra* nota 15.

δικαια καὶ ἀγαθά, con su característico neutro plural de adjetivos de valor, parece referirse en primer lugar a patrones o pautas tematizables, νόμιμα. Es eso lo esencial del cuarto estadio: que en él se han de conocer los νόμιμα.

Antes habíamos visto que lo más propio del símil de la caverna eran los estadios pares: desde perspectivas diferentes los dos vienen a responder a aquello de «antes de conocer en qué las pautas establecidas son buenas nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente». Pero si el «antes no» está representado en el símil por la aporía del segundo estadio, en cambio el «después sí» en el símil no aparece representado: lo hallamos, ciertamente, pronosticado en la exhortación a los guardianes que forma parte de su interpretación explícita, pero, si de la exhortación pasamos a la realización, también «nuestro» pronóstico parece frustrado, porque cuando esperamos que se nos hable del tiempo en que el ex prisionero ha asentado la vista lo único que encontramos es que «al que intentara desatarlos y conducirlos arriba, si de algún modo pudieran ponerle la mano encima y matarlo, lo matarían» (517 a5-6). ¿Podemos deducir de ahí algo respecto al conocimiento de los artefactos? Por lo pronto parece que dentro de la caverna solo puede resultar peligroso o molesto alguien que ve bien. Pero, por otra parte, ¿qué motivo puede haber para matarlo? Obviamente que, al intentar desatar a los prisioneros y conducirlos arriba, amenaza la segura cotidianidad en que desde niños (514 a5) han vivido. Por eso antes el prisionero mismo que ahora ha vuelto hubo de ser obligado, tanto al ser desatado (515 c6) como al ser arrastrado arriba (515 e6), y entre esos dos momentos también hubo de ser obligado a responder a la pregunta «qué es» (515 d5) y a mirar a la luz misma (515 e1). Dicho de otra manera: parece que lo que ahora tiene que hacer él es lo mismo que antes estuvo a cargo de «alguien». Y en sustancia lo que «alguien» entonces hizo, lo único que se nos describe con algo más que expresiones figuradas como «desatar» o «conducir hacia arriba», fue hacerle experimentar la aporía, y por cierto a propósito del conocimiento de los artefactos. Una buena razón para que no se nos muestre el conocimiento de los artefactos en el cuarto estadio podría ser, entonces, la de no repetir algo que ya ha sido mostrado. Aquel «alguien» del segundo estadio no era, como vimos, un personaje de la escena representada. No lo era, al menos, mientras no habíamos leído el símil hasta el final. Pues parece que el retorno a la caverna viene a integrar dentro de la escena lo que al principio solo tenía vigencia en la forma literaria de presentación: alguien que por su propio pie pudiera moverse dentro de la caverna e interpelar a los prisioneros. Eso sugiere que los dos estadios pares están haciendo algo más que hablarnos de un «antes no» y un «después sí» referidos a lo mismo, pues vienen a representar las dos caras de un mismo fenómeno: la aporía. En el segundo estadio la aporía se considera desde el punto de vista del saber corriente, como mera puesta al descubierto de su inanidad: al hombre de la πίστις, esa σοφία que es capacidad de predecir hechos pero ignorancia de su valor, en un momento dado se le muestra que las pautas describibles por las que se guía son ambivalentes: su πίστις se pone en evidencia como εἰκασία. Pero él ese descubrimiento no puede asumirlo y lo rechaza. El cuarto estadio es esa misma

experiencia, pero asumida: es la asunción del no saber, y por cierto por el que tiene la capacidad dialéctica. Para el que sabe preguntar «¿qué es?» señalando a cada νόμιμον y refiriéndolo a αὐτὸ τὸ φῶς, a la luz del bien, para el que sabe descubrir la ambivalencia de cada νόμιμον y es capaz de mantenerse una y otra vez en la ausencia de recursos, en el fracaso de cada una de las pautas, esa ausencia de recursos, ese «sin salida», constituye paradójicamente (παρὰ δόξαν, contra toda δόξα) el mayor recurso, el saber en cada momento qué hacer. Así, en el cuarto estadio se conocen los νόμιμα en el sentido de que se sabe en cada momento cuál emplear. Y eso significa que hay diferencia nítida, «exacta», entre verdadero y falso, bello y feo, bueno y malo, justo e injusto. Parece, entonces, que realmente los estadios pares representan desde diversos puntos de vista lo mismo: no en otro lugar que en la aporía se da el conocimiento de los artefactos, que es a la vez el conocimiento del bien.

Ahora sí es perfectamente coherente que el cuarto estadio acabe con la muerte del ex prisionero a manos de sus antiguos compañeros: ahí se nos representa del modo más escandaloso la negatividad del saber dialéctico. Así como aquello que en el segundo estadio suscitaba la aporía «no tenía lugar» en la escena representada, ahora, cuando se trata de un personaje, aquel no tener lugar aparece como la más definitiva expresión de algo así en términos de biografía: la muerte. Y ello, por cierto, en un momento que según la exégesis que Sócrates hace seguir al símil representa el retorno de los más exactos guardianes para hacerse cargo de la polis («[...] y así en vigilia nos será y os será administrada la polis, y no en sueños, como lo son ahora la mayoría [...]», 520 c6-7): en un momento que la interpretación usual entiende como que «los filósofos toman el poder político». Pero, ¿qué hay de esa interpretación? Permítasenos recoger algo que nos habíamos dejado respecto al momento de la crisis del constructo, algo que ha puesto de manifiesto Martínez Marzoa: puesto que en el constructo la cuestión de la ἀκρίβεια es algo puesto entre paréntesis, es natural que solo llegue a tomarse en serio cuando se suscite una cuestión que, al referirse al constructo como un todo, signifique una toma de distancia respecto a él. Ese papel cumple la de cómo podría el constructo realizarse, y Sócrates declara que ello solo podría suceder cuando coincidieran en lo mismo πολιτικὴ δύναμις, la capacidad o arte de la polis, y φιλοσοφία (473 d2-3). Ahora bien: si el arte de la polis es en principio algo interno al constructo, al identificarse con φιλοσοφία se convierte en el arte del diálogo, y eso ya no es nada que se halle dentro del constructo, pues bien al contrario es el saber que están ejerciendo los personajes que mantienen el diálogo dentro del cual el constructo tiene lugar. La identificación de πολιτικὴ δύναμις y φιλοσοφία conduce por lo tanto a que el constructo pierda su carácter de tematizado o «puesto delante» para disolverse en el diálogo dentro del cual se diseñaba: conduce a la aporía, y por cierto a una aporía que ya no es crisis de uno u otro intento de tematización, sino de la tematización, del carácter de «puesto delante» como tal.[26] Parece, pues,

[26] *Cf.* Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 75-81.

que en efecto la aporía que se representa en el símil no es otra que la que en este momento del diálogo afecta al modelo dentro del cual se ha definido la justicia. Y desde esta consideración tal vez quepa interpretar como alusión indirecta a la disolución del modelo ese «nos será y os será administrada» que pone a los guardianes diseñados dentro del modelo al mismo nivel que los dialogantes de la *República*. Si cabe leer la alusión a la muerte del ex prisionero en el sentido de que el saber dialéctico en el modelo de polis construido «no tiene lugar»,[27] esa equiparación de niveles sugiere que jamás podría tener lugar sin romper con el carácter de modelo temático que el modelo tiene, esto es, sin llevarlo a la aporía.

[27] *Cf.* aquella ἀτοπία, literalmente «ausencia de lugar», que Alcibíades veía como característica de Sócrates (*Bq.* 215 a2, 221 d2).

Las matemáticas en los libros centrales de la *República* de Platón

Elisabetta Cattanei

I. Las matemáticas en los tres grandes «símiles» de los libros VI y VII de la *República*

1. *Las matemáticas en el «símil del sol»*

El «símil del sol», presentado por Sócrates en el libro VI de la *República* de Platón, es precedido por la introducción del concepto de μέγιστον μάθημα, que se identifica con la «idea del bien».[1] Pero, a su vez, la introducción del concepto de μέγιστον μάθημα hace referencia a una no bien precisada multiplicidad de μαθήματα, que no coinciden con los μέγιστα μαθήματα, aunque juegan, con relación a aquellos, un rol propedéutico.[2]

Con mayor exactitud, se puede leer que los hombres capaces de convertirse en «filósofos», y por eso «los mejores guardianes»[3] de la ciudad, deben someterse a una prueba final, aparte de las pruebas de la fatiga, del miedo y del placer; la nueva prueba consiste en un γυμνάζειν ἐν μαθήμασι πολλοῖς,[4] en una «gimnasia intelectual» ejercitada en muchos ámbitos y con muchos objetos de estudio, que —como las otras tres— constituye una prueba de resistencia: si el candidato a filósofo y guardián resiste tal gimnasia, entonces será capaz de alcanzar incluso los μέγιστα μαθήματα, que —a diferencia de los precedentes— detentan el máximo grado de exactitud, de evidencia o —para usar una metáfora platónica— de «luminosidad».

A continuación, Sócrates se concentra solo en el μέγιστον μάθημα, es decir, en la idea del bien, preparando, delineando e interpretando la analogía entre el bien y el sol:[5] nada explícito dice sobre esta «gimnasia intelectual» ni, mucho menos, explica en qué ámbitos y con qué objetos de estudios se realiza. Para tener una explicación acerca de esto, es necesario esperar, hasta el libro siguiente, el *curriculum* de estudios trazado para la formación del filósofo-político: «finalmente»[6] Sócrates explica —pero muy gradualmente y con algo de reticencia— que, así como ejercita su cuerpo con la gimnasia, los múltiples μαθήματα, con

---

[1] Platón, República, VI, 503 e1-504 a1; 505 a2.
[2] *Ibíd.*, 503 e4, 504 a3, cf. 504 d4, e1.
[3] *Ibíd.*, 503 b5: ἀκριβεστάτους φύλακας.
[4] *Ibíd.*, 503 e3; 504 d1.
[5] *Ibíd.*, 504 a-509 c.
[6] *Ibíd.*, 521 c1: οὖν... ἤδη...

los que el candidato a filósofo y guardián debe ejercitar su alma para poder acceder a los μέγιστα μαθήματα y, por último, a la contemplación del sol, no son sino las «disciplinas» o las «artes» (τέχναι) matemáticas que solo «por costumbre» o «por convención» a menudo llamamos «ciencias», ἐπισθήμαι.[7]

Pero, ¿qué cosa significa, en este caso, «matemáticas»? Con mayor precisión: ¿en qué consisten las «matemáticas» de las que Platón habla en los libros centrales de la *República*, tanto alrededor como, a veces, al interior de los tres famosos símiles que allí se exponen? Constituyen, evidentemente, algún tipo de actividad intelectual; pero ¿de qué actividad intelectual se trata?

2. *Las matemáticas en el «símil de la línea»*

Muchos elementos para una respuesta a nuestra pregunta se encuentran —como señalé— en el *curriculum* de estudios matemáticos que en el libro VII, a partir de 521 c1, Sócrates expone para la formación del filósofo-político. En realidad, pretendo revisar detenidamente la primera parte de este *curriculum*, la relativa a la aritmética y, sobre todo, a la «logística».[8] Sin embargo, entre el γυμνάζειν ἐν μαθήμασι πολλοῖς de 503 e3 y su explicación que empieza en 521 c1, Platón empieza a guiar la atención del lector hacia las matemáticas dando algunas indicaciones acerca de su naturaleza: lo hace, especialmente, durante el transcurso del «símil de la línea».[9]

La imagen de la línea.– En primer lugar, Sócrates conduce hacia las matemáticas la atención de Glaucón —y Platón la de su lector—, gracias a la misma imagen escogida como término de comparación. Se trata —como se sabe— de una *línea*, es decir, de una magnitud geométrica o, mejor aun, de la magnitud geométrica que más que ninguna otra había atraído la atención de los geómetras: en efecto, es con las líneas con las que aparece por primera vez la inconmensurabilidad, uno de los fenómenos más dramáticos, pero, por lo mismo, más estimulantes y decisivos de la matemática antigua.[10] No se trata, además, de una línea cualquiera: Sócrates invita a Glaucón a dividirla en dos segmentos desiguales, es decir, en uno más grande y en otro más pequeño, cada uno de los cuales es luego dividido en dos segmentos de longitud desigual «según la misma proporción».[11] Aquí Sócrates se

---

[7] *Ibid.*, 533 d4-5.

[8] Cf. *Infra* § III.

[9] Platón, *República*, VI, 509 d1-511 e5.

[10] Para un cuadro sintético de la cuestión, cf. T. Heath. *A History of Greek Mathematics*. 2 Vol. Oxford: Oxford University Press, 1921; New York: Dover Publishing, 1981, I, pp. 154-157. Acerca del aspecto dramático del descubrimiento de la inconmensurabilidad —y de la irracionalidad— consúltese de manera especial, entre los testimonios sobre el Pitagorismo antiguo, el fragmento 18, 4 Diels-Kranz y, para un comentario desde dos diferentes puntos de vista, W.R. Knorr. *The Evolution of the Euclidean Elements. A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*. Dordrecht: Reidel, 1975; I. Toth. *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*. Milán:Vita e Pensiero, 1998(2), pp. 69-81, 230-240.

[11] Platón, *República*, VI, 509 e7-8.

remite con naturalidad a las prácticas relacionadas a un método para establecer relaciones entre magnitudes y, en particular, entre segmentos (conmensurables e inconmensurables), que era el más usado y el más común en el siglo V y en la primera mitad del siglo IV; sobre este método —que es la ἀνταναίρεσις o ἀντιφαίρεσις, definida como «algoritmo euclidiano»— me concentraré con mayor detalle más adelante.[12] Por ahora me basta subrayar que, en el imaginario de Glaucón, y del lector de buena cultura de su época, la figura de la línea dividida en segmentos proporcionales, como exigía el método de la ἀνταναίρεσις, debería hacer recordar fácil e inmediatamente «las τέχναι geométricas y las que le son hermanas» —para usar una expresión del propio Glaucón que aparece, un poco más adelante, después de una nueva referencia de Sócrates a los «segmentos» de la línea.[13] Ahora prestemos atención a las indicaciones que, a lo largo del «símil de la línea», ofrece Sócrates acerca de la naturaleza de estas τέχναι.

Una situación de hecho.– Ante todo, es necesario considerar que Sócrates se refiere a un modo habitual, consolidado y bien conocido, de cultivarlas, con el que también Glaucón está perfectamente familiarizado.[14] Platón, pues, no inventa las matemáticas de las que habla, sino que las encuentra delante de sí, en el ambiente cultural y científico en que vive. Por tanto, ¿qué disciplinas encuentra y, sobre todo, en qué estado las encuentra?

El mismo Sócrates explícitamente conduce el discurso hacia «aquellos que se ocupan de geometrías», de λογισμοί, y de cosas del mismo tipo[15] y describe lo que más adelante define como ἕξις,[16] o también el πάθημα,[17] que el alma humana asume practicando las «llamadas τέχναι» «geométricas» y «del mismo tipo».[18] El discurso, entonces, apunta sobre todo a la geometría, pero también a la «logística» —que como veremos es la teoría de las relaciones numéricas y de sus propiedades—, además de la aritmética —evocada especialmente por la mención de «lo par y lo impar»[19]— y de otras disciplinas «hermanas» —que serán identificadas como la astronomía teórica y la teoría musical.[20] El modo en que proceden estas disciplinas, acerca del cual Sócrates invita a Glaucón a reflexionar, está constituido, por un lado, por la organización del saber en un sentido axiomático–deductivo —según el cual, a partir de determinados supuestos, asumidos como válidos, se procede a la demostración de teoremas—, y, por otro lado, por el uso, en esas demostraciones, de imágenes físicas que ilustran el objeto del teorema.

---

[12] Cf. *infra* § II.
[13] Platón, *República*, VI, 511 b1-2.
[14] *Ibíd.*, 510 c2: οἶμαι γάρ σε εἰδέναι...; 510 d3: πάνυ μὲν οὖν... τοῦτο γε οἶδα.
[15] *Ibíd.*, 510 c2-3.
[16] *Ibíd.*, 511 d4.
[17] *Ibíd.*, 511 d6.
[18] *Ibíd.*, 511 c6, cf. 511 d3-4.
[19] *Ibíd.*, 510 c4.
[20] *Ibíd.*, 528 d ss.

Las «hipótesis» de las matemáticas.– Sócrates recuerda que los matemáticos postulan, por ejemplo, «lo par y lo impar, las figuras, los tres tipos de ángulos, y todas las realidades que son hermanas de estas según cada disciplina».[21] En efecto, la aritmética y la «logística» del tiempo de Platón se sustentan en un sistema numérico organizado sobre la base de la distinción entre números pares y números impares que, a su vez, reposa sobre el supuesto de la indivisibilidad de la unidad, como se puede deducir con claridad de Euclides, *Elementos*, IX 21-34.[22] Además, los primeros *Elementos* de geometría, que fueron escritos justamente en la Academia antigua, ponen especial atención en fijar las definiciones elementales de las figuras, como por ejemplo, la del triángulo, que es recto, isósceles o escaleno, según se compruebe en él la presencia de un ángulo recto, de un ángulo agudo o de un ángulo obtuso.[23] En fin, hay bases suficientes para considerar que, en la época de Platón, un procedimiento análogo de estructuración «elemental» del saber se extendiese tanto a la astronomía teórica (representada por la astronomía eudoxiana de las esferas celestes), como a la musicología (recuérdese la obra pseudo-euclidiana *Sectio canonis*) —e incluso a la óptica geométrica, aunque un poco más tarde, porque el primer tratado de óptica teórica es atribuido a Filipo de Opunte—.[24]

Las «construcciones» y los «dibujos» de las matemáticas.– Además de postular «hipótesis», para de ellas obtener conclusiones —como dice Sócrates— «con coherencia»,[25] en sus demostraciones los matemáticos se sirven de realidades sensibles, a manera de «imágenes»[26] o de «formas visibles» semejantes al objeto de los teoremas.[27] Son imágenes que ellos «configuran y dibujan»:[28] por ejemplo, la de un cuadrado y su diagonal. Sócrates alude a los dibujos y a los modelos geométricos, pero la analogía que establece entre estos dibujos o modelos y las «sombras» y las «imágenes sobre el agua» puede incluso hacer pensar en un modo muy habitual en el que los astrónomos antiguos contemplaban los astros y las constelaciones: estu-

[21] 510 c4-5. Los supuestos o «hipótesis» de los que habla Platón, pueden ser definiciones, axiomas o postulados, según una distinción terminológica que recoge —aunque no con precisión— Aristóteles (*cf.* por ejemplo, *Analíticos segundos*, I 10) y es convertida en norma por Euclides en el primer libro de los *Elementos*.

[22] Acerca de la teoría pitagórica de lo par y lo impar, *cf.* Toth. *Aristotele e i fondamenti*..., pp. 166-171.

[23] Los fragmentos de los autores de estos protoelementos de geometría han sido reunidos y comentados por F. Lasserre. *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et Fragments*. Nápoles: Bibliopolis, 1987.

[24] Para un cuadro sintético del estado de las ciencias matemáticas consideradas como tales por Platón y Aristóteles, me permito sugerir: E. Cattanei. *Enti matematici e Metafisica. Platone, L'Accademia e Aristotele a confronto*. Milán: Vita e Pensiero, 1996, pp. 103-120.

[25] Platón, *República*, VI, 510d 2, cf. también 510 b5-6: ὁμολογουμένως.

[26] *Ibid*., 510b 4; 510 e2.

[27] 510 d5.

[28] 510 e2.

diaban su luz y su sombra (piénsese por ejemplo en el fenómeno de los eclipses) por medio de la imagen reflejada sobre superficies que pudiesen reflejarlos, incluso sobre la superficie del agua contenida en un recipiente.[29]

Un juicio acerca del estado de las matemáticas.– Este es, pues, el estado en que llegan las matemáticas a la época de Platón, si prestamos atención al diálogo entre Sócrates y Glaucón desde 510 b4 a 511 b2. Pero Sócrates no apunta a una descripción neutra de un estado de cosas: expresa su juicio acerca de este estado de cosas. Y es un juicio más bien negativo que positivo. Es, pues, un juicio que —regresando a nuestro punto de partida— nos ayuda a comprender por qué las matemáticas *no* son μέγιστον μάθημα y se muestran insuficientes en precisión, evidencia, y «luminosidad», pero muy poco nos ayuda para comprender cómo su ejercicio sea propedéutico para la visión del sol. Nuevamente, para entender mejor este último punto, es necesario esperar hasta el esbozo del *curriculum* de estudios, cosa que ocurre en el libro VII. Pero avancemos gradualmente.

Defectos y méritos de las matemáticas.– El primer defecto de la actividad de los matemáticos, sobre el que Sócrates insiste, reside en el hecho de que ellos no discuten las «hipótesis» de partida, sino que las asumen como algo evidente;[30] es decir, demuestran los teoremas basándose en proposiciones supuestas como válidas, sin proporcionar prueba alguna de su validez: una negligencia que parece más grave si se recuerda que, a partir de los sofistas de la primera generación, se encuentra en el pensamiento antiguo una escéptica actitud de lucha contra las definiciones básicas de la geometría.[31] Por ejemplo, es atribuida a Protágoras la afirmación de que «ninguna de las cosas es recta o curva como sostiene el geómetra; el círculo no coincide con la tangente en un punto», sino en dos.[32] En segundo lugar, la necesidad de usar imágenes y modelos sensibles vincula el alma de los matemáticos al mundo sensible y al uso de los sentidos.[33] Su mérito reside simplemente en una cosa: cuando razonan, no dirigen sus razonamientos a las imágenes y a los modelos sensibles, que configuran y dibujan, sino a aquello a lo que las imágenes y los modelos se «asemejan»,[34] así como las sombras y las imágenes reflejadas sobre el agua se asemejan a las realidades físicas que las proyectan;[35] los geómetras, por ejemplo, desarrollan sus razonamientos «gracias al cuadrado

---

[29] Estos «reflectores naturales» son los instrumentos de observación astronómica más antiguos y comunes a varias civilizaciones arcaicas (caldea, egipcia, precolombina) —lo que puede confirmarse consultando cualquier artículo de enciclopedia acerca de la astronomía antigua—.
[30] Platón, *República*, 510 c6-d2.
[31] A propósito, consúltese: Cattanei, *Enti matematici...*, pp. 95-97, y la literatura allí citada.
[32] Fragmento 80 b7 Diels-Kranz
[33] Consúltese Platón, *República*, 510 b4-5.
[34] *Ibid.*, 510 d7.
[35] *Ibid.*, 510 e2-3.

en sí y a la diagonal en sí»,[36] «tratando de ver las mismas realidades que uno no puede ver sino con la διάνοια».[37]

Nobleza y límites de las matemáticas.– Por sus cualidades, la ἕξις que el alma asume cultivando las matemáticas es la de una actividad del pensamiento o de un conocimiento de tipo intelectual y teórico dirigido a lo inteligible.[38] Por sus defectos, en cambio, le corresponde —justamente— el nombre de *diánoia*: da la impresión «de no alcanzar inteligencia (νοῦς) de los objetos que trata»;[39] «no es», en efecto, «νοῦς», sino «por así decirlo, algo intermedio entre la opinión (δόξα) y el νοῦς».[40] A la διάνοια, pues, se asigna el segundo, desde arriba, de los cuatro segmentos en que, en total, ha sido dividida la línea: aquel que, respecto al «más alto», constituido por la νόησις, guarda la misma relación que mantienen el cuarto y el tercer segmentos, es decir, la simple imaginación a la creencia.[41] Así, el grado de verdad y de «luminosidad» que corresponde a las matemáticas, en cuanto διάνοια, respecto a la forma de pensamiento y de conocimiento intelectual que la precede, es análogo al de las sombras e imágenes reflejadas respecto a los animales, a las plantas y a los artefactos que las proyectan.[42]

3. *Las matemáticas en el «símil de la caverna»*

Hipotéticos juegos mentales de sombras y de espejos: así son mostradas las matemáticas, al final del «símil de la línea». Y es una figura en la que Platón insiste aun más adelante: por ejemplo, cuando dice explícitamente que el aprendizaje de las matemáticas debe ser un juego;[43] y sobre todo en el pasaje en el cual se lee que la geometría y las otras τέχναι geométricas, como que sueñan lo que es, y les es imposible captar el ser en un estado de vigilia.[44] Se replantea, entonces, la pregunta: ¿cómo es posible que su ejercicio sea, para el alma, fatigoso y formativo, en la misma medida en que los ejercicios de gimnasia lo son para el cuerpo? ¿Cómo es posible que justamente la persistencia en el estudio de los μαθήματα matemáticos pruebe la capacidad de acceder a los μέγιστα μαθήματα?

---

[36] *Ibíd.*, 510 d7-8.
[37] *Ibíd.*, 510 e3-511 a1.
[38] *Ibíd.*, 510 b2-5; 511 a3; 511 c5-8; 511 d2.
[39] *Ibíd.*, 511 d1-2.
[40] *Ibíd.*, 511 d4-5.
[41] *Ibíd.*, 511 d8.
[42] *Ibíd.*, 511 e2-5, cf. 509 e1-510 a2, 5-6; el mismo discurso es retomado y recapitulado en VII, 533 b3-534 b2, de donde, paralelamente a 511 e2-3, y en especial a partir de 534 a5-6, emerge que la relación de proporción vale tanto para las cuatro formas de pensamiento distinguidas, cuanto para sus objetos. A propósito, véanse las sintéticas observaciones de T. Szlezák. «Das Höhlengleichnis». En: O Höffe (ed.). *Platon, Politeia*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, pp. 205-228, especialmente 212, y la literatura allí citada.
[43] Platón. *República*, VII, VII, 536 d5-537 a2.
[44] *Ibíd.*, 533 b6-c5.

Antes de formular su respuesta, Sócrates nos conduce a la «caverna» platónica.[45] Aquí, a las matemáticas que son, por explícita admisión, las mismas de que se ha hablado precedentemente, es decir, en el «símil de la línea»,[46] se les reconoce un notable poder: si bien es un poder que llega solo hasta cierto punto.[47] Las matemáticas —o mejor su πραγματεία, su ejercicio[48]— logran liberar el alma de las cadenas, logran hacerla girar «de las sombras, a las figurillas, a la luz»,[49] es decir, de las cosas sensibles y en devenir, a las Ideas, hasta al Bien; logran, en una palabra, elevar el alma «de la caverna al sol».[50] Sin embargo, en este momento se manifiesta una «incapacidad»:[51] no se es capaz de «dirigir la mirada a los animales, a las plantas y a la luz del sol».[52] Una vez más, la mirada se posa solo sobre «fantasmas», o «imágenes» y «sombras».[53]

Por otro parte —y se insinúa una primera explicación del poder de las matemáticas—, son «imágenes divinas» y «sombras de los seres»: no coinciden con las «sombras de las estatuas», que son visibles en la oscuridad de la caverna, y que representan las cosas sensibles.[54] Ya en el símil de la «línea» se decía, en efecto, que las matemáticas —no obstante sus limitaciones de «luminosidad»— versan siempre sobre realidades inteligibles. Aquí Sócrates habla, incluso, de *la divinidad* de su objeto. Y quizá, en su imaginario, se remite otra vez a la astronomía: los astros —como se ha dicho en el «símil del sol» — son «dioses»;[55] pero el astrónomo puede estudiarlos solo mediante imágenes reflejadas y proyecciones de sombras; y, además, no los puede ver a plena luz del día, cuando el sol está en lo alto, sino solo a la luz nocturna del cielo estrellado y aclarado por la luna, mejor aun —lo diremos más adelante— a la luz de la aurora.[56] En todo caso, en el ámbito de las matemáticas, incluso la luz nocturna, y aun las imágenes espejadas y las sombras, son realidades que pertenecen al mundo inteligible, que es el mundo del ser y de la verdad, no del devenir y de la opinión.[57]

Con esto, se llega a lo que, comúnmente y con justicia, es señalado como el motivo fundamental por el que, para Platón, las matemáticas tienen el poder de hacer girar al alma «desde el devenir, hasta que sea capaz de alcanzar el ser y lo que del ser es más luminoso, es decir, el bien».[58] Las matemáticas se ocupan con

---

[45] *Ibíd.*, 514a-521b.
[46] *Ibíd.*, 517 a8-b1.
[47] *Ibíd.*, 532 b6-d1.
[48] *Ibíd.*, 532 c4.
[49] *Ibíd.*, 532 c7.
[50] *Ibíd.*, 532 b8.
[51] *Ibíd.*, 532 b9: ἀδυναμία.
[52] *Ibíd.*, 532 b9-c1.
[53] *Ibíd.*, 532 c1-2.
[54] Consúltese, *Ibíd.*, 532 c2-3, y también 515 c1-2, 516 a6.
[55] *Ibíd.*, 508 a4.
[56] Consúltese, *Ibíd.*, VII, 516 a8-b2; 521 c5-8, e *infra* § III, 1.
[57] Consúltese, *Ibíd.*, 534 a2-3, y también 509 d1-4 y 511 e3, en contraposición a 508 c4-d10.
[58] *Ibíd.*, 518 c8-d1, junto a 525 c5-6 y 527 b9-11.

fines teóricos de objetos que no son sensibles; la aritmética y la «logística» —por ejemplo— no se ocupan de las menudas operaciones de orden práctico y concreto, de las que se sirven los mercaderes, los comerciantes y quienquiera se sirva de las matemáticas «para provecho de sus negocios»;[59] la geometría, aunque hace grandes discursos sobre «cuadrar, trazar y juntar»,[60] es practicada íntegramente «con vistas al conocimiento»,[61] más aun si trata —Sócrates y Glaucón lo confirman— de un conocimiento «de lo que es siempre, y no de lo que ora se genera, ora se corrompe»;[62] y lo mismo se repite a propósito de la astronomía y de la teoría musical.[63]

II. La praxis consolidada de las matemáticas en la época de Platón

1. *¿A qué matemáticas alude Platón?*

Con las ultimas líneas, hemos ingresado en el *curriculum* de estudios matemáticos que Sócrates diseña en el libro VII. Incluso parece que hemos encontrado una respuesta a la pregunta de la que partimos: la «gimnasia intelectual» a que obliga el ejercicio de las matemáticas tiene el poder de probar a las almas de quienes pueden convertirse en filósofo o político, y puede conducir a los μέγιστα μαθήματα, porque las matemáticas —no obstante algún defecto, por el que son διάνοια— estudian con fines teóricos realidades inteligibles que verdaderamente son. Ahora bien: esto es sin duda verdadero. Pero no es todo. Platón explica cuál es el γυμνάζειν o la πραγματεία que, en el ejercicio de las matemáticas, tiene el poder de elevar al alma desde el devenir al ser; y *al interior* de este discurso advierte la necesidad de reiterar que son actividades intelectuales dirigidas a lo inteligible. En otras palabras: la matemática teórica y dirigida a lo inteligible que, según Platón, tiene el poder de poner a prueba y de formar al filósofo-político, no es otra matemática que habría que definir mejor, sino, más bien, es la matemática más habitual, conocida y consolidada de su época, practicada bajo ciertas condiciones.

2. *La teoría de la «ἀνταναίρεσις» o «ἀνθυφαίρεσις»*

Puede ser entendida como «una reflexión que comprende la contraposición entre *lo otro* y *lo mismo*, y que se resuelve en un cálculo de relaciones (λογισμός) inspirado en un principio de asimilación progresiva y de equilibrio de opuestos».[64] Para ser más precisos, una de las más importantes contribuciones críticas de los últimos tiempos acerca de la matemática preeuclidiana —y, en especial, platónico-académica—

---

[59] *Ibíd.*, 525 c1-4.
[60] *Ibíd.*, 527 a8-9.
[61] *Ibíd.*, 527 b1.
[62] *Ibíd.*, 527 b5-8.
[63] *Cf. Ibíd.*, 529 c4-d5 y 530 b6-c1, respecto de la astronomía; 531 b8-c8, respecto de la teoría musical.
[64] P. Zellini. *Gnomon. Un'indagine sul numero*. Adelphi: Milán, 1999, p.133.

demuestra que la matemática de la Academia de Platón, y de Platón mismo, es sobre todo una teoría del λόγος o de la *ratio*, y en particular del λόγος antanairético o antifairético, en las diferentes formas que asume en los diversos ámbitos de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la musicología.[65]

Por tanto, las matemáticas de los siglos V-IV se presentan, esencialmente o de manera característica, como una teoría de la ἀνταναίρεσις, o ἀνθυφαίρεσις. Por ἀνθυφαίρεσις, en los *Tópicos* de Aristóteles, y en el relativo comentario atribuido a Alejandro de Afrodisia, se entiende una relación de proporción entre magnitudes, que se desarrolla por recíprocas sustracciones.[66] Se trata del llamado «algoritmo euclidiano» —expresión muy desafortunada no solo porque «algoritmo» es una palabra árabe (que podría encontrar su correspondiente griego en λογισμός), sino sobre todo porque la ἀνθυφαίρεσις es más antigua (incluso, parece, mucho más antigua) que Euclides, como lo subraya el comentario a los *Tópicos* atribuido a Alejandro. Para ser más precisos, como forma de relación proporcional, la ἀνταναίρεσις precede a la teoría de la proporción presente en Euclides, *Elementos*, V, que coincide con la teoría general de las proporciones de Eudoxo, señalada por Aristóteles, en la *Metafísica* y en los *Analíticos Segundos*, como un tipo de «matemática general».[67] Entonces, el precedente arcaico de esta «teoría matemática general» de las proporciones consistía en el desarrollo de λόγοι antanairéticos y en el estudio de las secuencias numéricas que los expresaban.

Ilustro con un ejemplo el procedimiento antanairético básico, es decir, el de la relación entre dos segmentos:

—Dado un segmento que se desea medir, se escoge como unidad de medida un segmento más pequeño, que es sustraído un cierto número de veces del más grande, hasta que este es medido porque resulta ser igual a un cierto número de unidades.

—Es posible que las sustracciones del segmento más pequeño al más grande produzcan, en un determinado momento, un *defecto* entre un determinado número de unidades y el segmento que se desea medir; en este momento, se agrega otra vez una unidad y se obtiene un *exceso* entre la unidad y el segmento por medir; se procede a comparar *defectos* y excesos sustrayendo el más pequeño del más grande, hasta alcanzar un exceso y un *defecto* que coinciden: este segmento será la mayor medida común entre los segmentos iniciales y medirá a ambos exhaustivamente, sin residuo. Los segmentos, obviamente, son conmensurables, según la unidad de medida común hallada como coincidencia de exceso y *defecto*.

—En el caso de magnitudes inconmensurables, por ejemplo el lado y la diagonal del cuadrado, no se encuentran jamás un exceso y un *defecto* que coincidan y

---

[65] D. Fowler. *The Mathematics of Plato's Academy*. Oxford: Oxford University Press, 1987, 1990.

[66] Aristóteles. *Tópicos*, VIII 158 b30 ss.; [Alejandro de Afrodisia], *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, 2 Vol., Berlín, 1891, I, p. 545, en especial ll. 15-19.

[67] Para los pasajes de referencia y las respectivas explicaciones, *Cf.*: Cattanei. *Enti matematici...*, pp. 74-81.

el procedimiento antanairético se vuelve infinito, no obstante que excesos y *defectos* resulten cada vez más pequeños, y converjan en un punto de coincidencia, el cual, sin embargo, no alcanzan jamás.

En todo caso, tanto en el caso de las magnitudes conmensurables como en el de las magnitudes inconmensurables, la cantidad de sustracciones realizadas en cada paso del procedimiento antanairético puede ser descrita con una serie de parejas de números enteros, que en el primer caso es finita y en el segundo, infinita.

El desarrollo y el estudio de estas secuencias numéricas —secuencias ordenadas, precisamente estas secuencias constituyen la forma principal de τάξις que se encuentra en las matemáticas antiguas— son conocidos por Platón. Esto aflora en muchos pasajes de los diálogos, por ejemplo en la *República*, donde, citando la diagonal «racional» y la diagonal «irracional» de 5, se hace referencia a la serie infinita de los números laterales y diagonales, que corresponde a la ἀνταναίρεσις sin fin de la diagonal y del lado del cuadrado.[68]

En consecuencia, gracias a la ἀνταναίρεσις, Platón conoce una matemática atravesada por el antagonismo entre contrarios: lo grande y lo pequeño, el exceso y el *defecto*, lo finito y lo infinito; contrarios que —como se comprueba con la diagonal y el lado del cuadrado— pueden revelarse inconmensurables. Pero están siempre en relación, y uno no excluye inmediatamente al otro (y viceversa), pero poco a poco se vuelven más semejantes y parejos al aproximarse a un punto de convergencia, que tanto pueden alcanzar, como pueden no hacerlo.

III. Las matemáticas en el «curriculum» trazado por Platón en el libro VII de la *República*

Ahora quisiera intentar la demostración de que justamente la matemática caracterizada por las oposiciones antanairéticas es la que Platón exige para la formación del filósofo-político en la *República*, y pretendo hacerlo siguiendo un recorrido a través de la primera parte del *curriculum* de estudios matemáticos presentado en el libro VII, es decir, la introducción a este *curriculum*[69] y su primera sección que, aparte de ser la de mayor extensión, está dedicada a la aritmética; pero más que a la aritmética, al λογισμός y a la λογιστική.[70]

1. El poder auroral del «μάθημα» buscado

Sócrates busca un μάθημα que posea alguna δύναμις, alguna capacidad o algún poder.[71] Este μάθημα coincidirá, en realidad, con los diversos μαθήματα

[68] Platón, *República*, VII 546 c. Para otros pasajes y un comentario, véase, I. Toth. *Lo schiavo di Menone*. Editado por E. Cattanei. Milán: Vita e Pensiero, 1998.
[69] Platón, *República*, VII, 521 c1-d12.
[70] *Ibíd.*, 522 c1-526 c7.
[71] *Ibíd.*, 521 c10. En este § me centro de manera especial en 521 c1-d12.

de tipo matemático, que mencionamos antes, es decir, geometría plana y sólida, astronomía y musicología, pero en primer lugar aritmética y «logística», que son comunes a todas. Entonces, la δύναμις mencionada por Sócrates es exigida a todas esas disciplinas.[72]

Lo señala, en primer lugar, mediante dos metáforas de la luz. Se trata de una δύναμις que conduce a los hombres hacia la luz; conduce a los hombres desde el Hades —el reino de las sombras— hasta los dioses —y estos dioses son luz, porque coinciden con los astros, recordados anteriormente en el «símil del sol».[73] Esta misma δύναμις hace girar al alma «de un día nocturno a uno verdadero», es decir: de la luz de la noche al pleno día.[74]

Al μάθημα buscado se exige el poder de operar el paso de una situación dada a su contraria. La situación de partida —el Hades, la luz de la noche— puede ser leída paralelamente a aquella en la que la visión es «ofuscada», y por eso se captan solo «sombras», recordada tanto en la interpretación del «símil del sol»,[75] como al inicio del «símil de la línea»[76] y en el transcurso del símil de la caverna.[77] Coincide, en general, con la situación en la que se captan cosas sensibles con conocimiento sensible. Y la situación de llegada es, en cambio, la contemplación de la luz de los astros y del sol: en general, el conocimiento intelectual de cosas inteligibles. El paso de una situación a otra es definido como paso «a lo que es»,[78] y como paso «de lo que deviene a lo que es»[79] y, en consecuencia, como «verdadera filosofía».[80]

¿Pero de qué manera se cumple este paso? La indicación más importante en este sentido viene de la referencia a un juego de niños. No se trata de voltear un tejo —o una concha:[81] Platón alude a un juego, que consiste en el lanzamiento de tejos o conchas que por un lado son negros —y esta parte es llamada νύξ, noche—, mientras por el otro lado —llamado día, ἡμέρα— son blancos.[82] Voltear estos tejos significa pasar de golpe de la noche plena al pleno día y, además, pasar de manera casual: porque los tejos eran volteados con un lanzamiento. Por el contrario, el paso que Sócrates exige para el *máthema* que busca, no es inmediato, ni casual. Es gradual y periódico: como la περιαγωγή del día nocturno al pleno día, es decir: como al llegar la aurora tramontan las constelaciones y surge el sol.

---

[72] *Ibíd.*, 521 d1.

[73] *Ibíd.*, 521 c2-3. *Cf.* VI, 508 a4. El verbo traducido con «conducir» es ἀνάγειν, acerca del cual me ocuparé más adelante.

[74] *Ibíd.*, 521 c6-7. El verbo traducido con «girar» es περιάγειν, y recuerda los ciclos astronómicos.

[75] *Ibíd.*, 508 c4-10.

[76] *Ibíd.*, 510 a1.

[77] *Ibíd.*, VII, 515 b; 516 a.

[78] *Ibíd.*, 521 c7.

[79] *Ibíd.*, 510 d2-3.

[80] *Ibíd.*, 521 c8.

[81] *Ibíd.*, 521 c6-7.

[82] *Cf.* Lyddel-Scott-Jones. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1925-40; 1968 (12), *s.v. óstrakon*.

Incluso los verbos ἀνάγειν y ἀνέρχομαι, y la palabra ἐπάνοδος, con frecuencia traducidas en este contexto como «ascender» y «ascenso», pueden efectivamente aludir al surgimiento periódico del día.[83] El μάθημα, que Sócrates busca, debe por tanto tener un poder auroral: el poder de retornar con regularidad para acercar, tratando de asimilar progresivamente, y de equilibrar, las opuestas condiciones de la sombra y de la luz, los mundos contrarios, y quizá inconmensurables, de lo sensible y de lo inteligible.

Sócrates se toma su tiempo: aún no ha dicho en qué μάθημα —o en cuáles μαθήματα— piensa concretamente. Por ahora recuerda —otro punto que es a menudo descuidado, y al que regresaré en breve— que debe ser, también, un μάθημα útil para formar «atletas de guerra».[84] Sin embargo, la alusión a la δύναμις auroral del μάθημα buscado puede suscitar alguna expectativa: entre los dioses vinculados con la aurora, el mito incluye también a Prometeo que —como dice Esquilo— fue el primero en mostrar a los hombres «cómo se distingue el surgir y el declinar de los astros y, por último, para ellos» descubrió «el número».[85]

2. *Número y «λογισμός»: un «μάθημα» común y útil para el arte de la guerra*

Antes de satisfacer esta expectativa, Platón excluye que el μάθημα en cuestión pueda identificarse con la gimnasia y con la música.[86] Por tanto, Sócrates sugiere —lo señalaba antes— que el μάθημα buscado es algo *común* (κοινόν), «del que hacen uso todas las τέχναι, διάνοιαι y ἐπιστῆμαι».[87] La expresión me parece explicada por la afirmación, realizada más adelante, según la cual «los λογιστικοί muestran, por así decirlo, agudeza en todos los ámbitos de estudio, εἰς πάντα μαθήματα».[88] Me parece que Platón piensa en una «comunidad» del μάθημα buscado —que coincidirá sobre todo con la «logística», es decir, con una teoría arcaica de la proporción— mucho más amplia y, al mismo tiempo, genérica que aquella que Aristóteles reconoce a la teoría general de las proporciones de Eudoxo respecto a las otras matemáticas.[89] Aquí se observa, en sustancia, que el μάθημα buscado es útil en todos los ámbitos del saber y, por tanto, debe ser aprendido en primer lugar.

«¿Y cuál es?» este μάθημα —pregunta Glaucón.

«Una tontería» —responde Sócrates— «una banalidad: distinguir lo uno, el dos, y el tres: es decir, ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν», número y, ordinariamente, «cálculo».[90]

---

[83] *Cf. Ibid.*, s.v. περιάγω, ἀνάγω, ἀνέρχομαι, ἐπάνοδος.

[84] Platón, *República*, VII, 521 d4.

[85] Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv. 456-8.

[86] Platón, *República*, VII, 521 c12-522 a10; no me detendré en 522 c1-e4.

[87] *Ibid.*, 522 c1-2 cf. 8-9.

[88] *Ibid.*, 526 b5-6.

[89] Consúltese: Cattanei, *Enti matematici...*, pp. 78-79.

[90] Platón, *República*, VII, 522 c4-7

Verdaderamente una tontería. ¿Qué cosa puede haber de auroral, en el sentido que se ha visto, al numerar uno, dos y tres, y al hacer cálculos?

Antes de responder a esta pregunta —Sócrates lo hará en breve, sobre todo, a partir del ejemplo de los tres dedos—,[91] se subraya cómo el número y el cálculo son útiles —más bien, *necesariamente* útiles— al arte de la guerra.[92] Número y cálculo presentan, por tanto, aquella utilidad para la guerra que desde el inicio Sócrates reclamaba como rasgo definitorio del μάθημα buscado, junto a la δύναμις auroral. La utilidad para la guerra no es una finalidad vil, comparable a la contabilidad de las ventas y de las adquisiciones de un comerciante. Más adelante, la práctica de la «logística» por parte de los negociantes es contrapuesta a aquella que tiene como fin «conducir la guerra y facilitar el giro del alma desde el devenir hacia la verdad y hacia el ser».[93] Solo que para conducir la guerra bastan mínimos rudimentos, γεωμετρίας τε καὶ λογισμόν, de geometría y de «cálculo».[94] ¿Qué cosa hace, en efecto, Palámedes —que es uno de los inventores míticos del número (junto a Prometeo, Hermes, el dios egipcio Teuth, y otros)—? La actividad principal de Palámedes es formar τάξεις.[95] Además de ordenar el ejército en τάξεις, Palámedes cuenta las naves y todas las otras cosas, como si jamás hubiesen sido contadas. Son operaciones muy rudimentarias que, sin embargo, exigen la capacidad de «λογίζεσθαι καὶ ἀριθμεῖν».[96] Sin esta capacidad, se corre el riesgo de ser un comandante ridículo y absurdo, como Agamenón, que no sabía cuántos pies tenía, porque no era capaz de contar.[97] Agamenón, a diferencia de Palámedes, no conocía ni siquiera aquella actividad banal, que Sócrates ha indicado como κοινὸν μάθημα: distinguir uno, dos, tres; es decir: número y cálculo. Sin embargo, Palámedes parece haber hecho algo más. Lo podemos leer «en las tragedias» —como dice Platón—.[98] El modelo de las τάξεις en la tierra correspondía, para Palámedes, al orden de los astros en el cielo y, a su vez, la red de «señales» presentes en el cielo concordaba con las τάξεις de los números —así está documentado en un fragmento de Sófocles.[99] Cielo y tierra hallan un vínculo entre sí, son aproximados gracias a τάξεις numéricas. De este modo Palámedes intenta asemejar dos realidades en oposición de contrariedad, por medio de secuencias numéricas. Su arte de la guerra, aunque en un nivel rudimental, usa el número y el λογισμός de manera análoga a la requerida para

---

[91] *Ibíd.*, 522 e5 ss. y sobre todo en 523 c4-6.

[92] *Ibíd.*, 522 c10-11: ἡ πολεμικὴ.

[93] *Ibíd.*, 525 c4-6.

[94] *Ibíd.*, 526 d7-8.

[95] Actividad recordada en 522 d3-4, y también en 522 e3.

[96] *Ibíd.*, 522 e2.

[97] *Cf. ibíd.*, 522 d1 y ss.

[98] *Ibíd.*, 522 d2.

[99] A.C. Pearson. *The Fragments of Sophocles*. 2 Vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1917 (reimp. Ámsterdam 1963), II, pp. 86-87.

que el alma gire, del devenir, hacia la verdad y hacia el ser. Y, por otro lado —como veremos en breve—, para alcanzar este objetivo —que, pienso, se puede identificar con «la intención de ser un hombre»[100] — se pasa a través de contrastes semejantes a una guerra—.

3. *La fuerza remolcadora del número y del «λογισμός» hacia la «νόησις» y la «οὐσία»: una comparación con las sensaciones*

A continuación, Sócrates explica cómo se manifiesta la capacidad del número y del λογισμός de conducir hacia la νόησις, es decir, su «fuerza remolcadora» hacia la οὐσία.[101] Inmediatamente dice que se usa correctamente el μάθημα señalado, si es usado como ἑλκτικὸς πρὸς οὐσίαν.[102] El término ἑλκτικὸς es, también, muy interesante. Exactamente, significa la capacidad de tensar una cuerda. La imagen alude, por tanto, a una situación de equilibrio y de tensión entre fuerzas contrarias.[103]

Para dejar en claro los contrastes que caracterizan la fuerza remolcadora del número y del λογισμός, Sócrates establece, en primer lugar, una comparación con las sensaciones. Cuando uno tiene sensaciones, hay algunas cosas que no estimulan la νόησις hacia la ἐπίσκηψις, es decir, «que no estimulan el pensamiento hacia la investigación», y hay otras que, en cambio, «lo impelen de todos modos a investigar».[104] Las primeras —las que no estimulan el pensamiento— son aquellas cosas «distinguidas claramente por la sensación» —la distinción, entonces, no estimula el pensamiento.[105] Las segundas —las cosas que impelen el pensamiento a investigar— son, por el contrario, aquellas cuya sensación —dice Platón— «no produce nada saludable».[106]

¿Cuál es, entonces, la «enfermedad» que induce a pensar? Podría tratarse de una carencia de distinción. Pero no una falta de distinción cualquiera —como por ejemplo la de los bordes de un objeto visto desde lejos o en perspectiva—.[107] Se trata de una falta de distinción entre contrarios: se trata de pasar de una sensación a la sensación contraria en el mismo momento; la sensación, pues, «no muestra más una cosa que su contraria, sea que venga de cerca, sea que venga de lejos».[108] El paso, simultáneo, de un contrario al otro y viceversa, de modo tal que los dos

---

[100] Platón. *República*, VII, 522 e4.
[101] *Ibíd.*, 522 e5-524 d1.
[102] *Ibíd.*, 523 a2-3.
[103] Pero tal vez puede hacer alusión algo más, esto es, a la práctica de los *ἁρπεδονάπται*, «los tensadores de cuerdas»: Eran sacerdotes egipcios que tenían como tarea reproducir en la tierra, con cuerdas atadas a estacas, la posición de fenómenos celestes y constelaciones, antes de construir un templo. *Cf.* Zellini. *Gnomon*..., pp. 126-127.
[104] Platón. *República*, VII, 523 a5-8.
[105] *Ibíd.*, 523 a10-b3.
[106] *Ibíd.*, 523 b3-4.
[107] *Ibíd.*, 523 b5-6.
[108] *Ibíd.*, 523 c2-3.

contrarios se muestran contemporáneamente, es la «enfermedad» que impone al pensamiento un examen más detenido.

Sócrates propone el ejemplo de los tres dedos —«el más pequeño», el meñique, «el segundo y el mayor»—, que he mencionado con anterioridad.[109] «La vista jamás ha indicado al alma que un dedo sea el contrario de un dedo», observa Sócrates, después de haber excluido que la posición de los tres dedos —en un extremo, al centro o al otro extremo— o el hecho de que sean blancos o negros, gruesos o delgados, impida a la vista captar cada uno de los dedos como un dedo.[110] Esta es la situación saludable que «no provoca, ni estimula al pensamiento».[111] En la situación opuesta, el ojo no capta lo grande y lo pequeño tan distintamente, como para considerar indiferente la recíproca posición de los dedos —en un extremo, en el otro extremo, en el centro. También el tacto y, en general, todos los sentidos tienen la facultad de advertir sensaciones contrarias, provocando la impresión de que lo percibido es, simultáneamente, una cierta cosa y su contraria: por ejemplo, grande y pequeña, ligera y pesada, y así por el estilo. «En tales casos» —dice Sócrates[112]— «es necesario que el alma se encuentre en duda acerca de qué significa tal sensación» —y le toca «un trabajo de interpretación absurdo»— ἄτοποι αἱ ἑρμενεῖαι, «que requiere de un examen detenido».[113]

El alma es puesta a prueba: debe examinar con detenimiento «si cada cosa manifestada (por los sentidos) es una, o más bien dos».[114] Y lo hace, estimulando λογισμόν τε καὶ νοήσιν. Si la vista capta dos cosas, cada una aparecerá distinta y una.[115] Es decir: si el alma reconoce que hay dos cosas, reconoce al mismo tiempo que cada una de ellas es una en sí misma, y distinta de la otra; reconocer dos cosas significa reconocer, al mismo tiempo, la oposición entre uno y otro que caracteriza cada una de ellas en relación a la otra. En este momento, la νόησις interviene para separar los opuestos: separa las dos cosas, pensándolas cada una independientemente de la otra —cosa que es posible, porque de otro modo las dos cosas no habrían sido reconocidas como dos cosas, sino como *una* cosa.[116]

La νόησις obra del mismo modo también a propósito de lo grande y de lo pequeño: el ojo los ve indiferenciados, la νόησις, al contrario, los ve (ἰδεῖν) distintos el uno del otro. De aquí surge en nosotros la exigencia de preguntarnos qué es lo grande y, luego, qué cosa lo pequeño. «Y justamente así» —observa Sócrates concluyendo— «hemos llamado a algo inteligible, y a algo visible».[117] La misma distinción entre inteligible y sensible es el resultado de la acción de

[109] *Ibíd.*, 523 b5-6.
[110] *Ibíd.*, 523 d5-6.
[111] *Ibíd.*, 523 d8-e1.
[112] *Ibíd.*, 524 a6-7.
[113] *Ibíd.*, 524 b1-2.
[114] *Ibíd.*, 524 b3-4.
[115] *Ibíd.*, 524 b7-8: ἕτερον τε καὶ ἕν.
[116] *Ibíd.*, 524 b10-c1.
[117] *Ibíd.*, 524 c13.

separación que la νόησις opera sobre contrarios que se presentan juntos: como sucede en la percepción de dos objetos, o en la de un objeto grande y pequeño.

4. *La aplicación del símil a la unidad aritmética*

Del mismo modo ocurre en la aritmética y en la «logística» —finalmente citadas por su nombre—.[118] Sócrates propone una analogía entre «el número y lo uno» y los dos casos de sensación ilustrados anteriormente.[119] Recordemos que la situación «saludable», que no estimula el pensamiento, era aquella en que cada uno de los dedos era captado, de manera satisfactoria, simplemente como un dedo. Análogamente, si con la vista o con otro sentido se capta de manera satisfactoria lo uno en sí y por sí, lo uno no puede ser ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν —fuerza remolcadora hacia el ser, expresión que recuerda el pasaje donde lo que llamaba el poder auroral del *máthema* buscado consistía, justamente, en el ser ὁλκὸν ἀπό τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν— fuerza remolcadora del devenir hacia el ser.[120] Para tener este poder, lo uno debe ser advertido de manera semejante al objeto de las sensaciones que captan los contrarios juntos: debe ser advertido siempre unido a su contrario, «de modo tal que parezca uno no más que su contrario».[121] Solo frente a una situación de este tipo, con la exigencia de distinguir las cosas, el alma empieza a tener dudas y a investigar: pone en acción al pensamiento, y se pregunta, antes que nada, qué cosa es, por sí, lo uno. Solo en ese caso la μάθησις que se ocupa de lo uno se revela como una de las disciplinas capaces de conducir y hacer girar al alma hacia la contemplación del ser.

En este momento, esperaríamos —y habría sido perfecta— una aplicación, en la aritmética y en la «logística», de los dos ejemplos expuestos con anterioridad: contar dos cosas, considerar si una cosa es *grande* o *pequeña*. En cambio, Sócrates introduce una nueva oposición —la que se da entre la unidad y la multiplicidad indefinida— y, además, no lo hace con términos explícitos.

A la observación de Sócrates, según la cual es necesario que lo uno se presente en modo tal de parecer uno no más que su contrario, para que tenga el poder de remolcar hacia la verdad[122] sigue el comentario de Glaucón: «En efecto, nosotros vemos la misma cosa como una cosa y como infinitas cosas en la multiplicidad»[123] —comentario que Sócrates conduce del «ver cosas unas y múltiples» al estudio de la unidad y del número—. Aunque es muy expeditivo: subraya solamente que «lo que vale para lo uno vale también para todos los números».[124] Sócrates, pues, sugiere que tanto lo uno, como cada número, parecen uno e infinitamente múltiple. Pero no dice *cómo* se verifica esto.

118 *Ibíd.*, 525 a9-10.
119 Me concentro en 524 d2-525 b10.
120 *Ibíd.*, 521 d3.
121 *Ibíd.*, 524 e2 ss.
122 *Ibíd.*, 524 e2 ss.
123 *Ibíd.*, 525 a4-5.
124 *Ibíd.*, 525 a6-7.

La explicación más simple sería obviamente que lo uno resulta siempre uno y múltiple, probablemente porque cada unidad es una, pero hay infinitas unidades: esto debería ser válido también para cada número, que es uno pero infinitamente múltiple, porque es ese número dado, pero es infinitamente repetible. En este momento, sin embargo, no es ofrecida tal explicación,[125] ni otra alguna.

Sócrates, por el contrario, llega apuradamente a una conclusión: «logística» y «aritmética»,[126] que se ocupan íntegramente del número, conducen «de manera extraordinaria»[127] a la verdad; es posible, entonces, que se encuentren entre los μαθήματα que se estaban buscando, porque es necesario que los llegue a conocer tanto el hombre de guerra —por las τάξεις[128] — como el filósofo, para alcanzar el ser, alejándose del devenir. «Caso contrario» —agrega Sócrates— «de nada le vale ser λογιστικός».[129]

La conclusión es desproporcionada respecto a lo que la precede. Antes de ver cómo Sócrates, a continuación, resuelve esta desproporción, es oportuno ofrecer una breve aclaración del modo como, para Platón, la aritmética y la «logística» «se ocupan íntegramente del número».[130] Prestando especial atención a un pasaje del *Gorgias* y a otro del *Cármides*,[131] se llega a la conclusión de que la aritmética consiste en el estudio teórico de los números —entendidos como números enteros positivos— y de sus propiedades, mientras la «logística» consiste en el estudio teórico de las relaciones entre los números y de las propiedades de tales relaciones.

5. *El «extraordinario» poder de conducir a la verdad de la aritmética y de la «logística»*

A continuación, Sócrates advierte la necesidad de fundamentar un poco mejor el *extraordinario* poder de conducir hasta la verdad, que ha atribuido a la aritmética y sobre todo a la «logística» —al punto que exhorta a imponer por ley la enseñanza de la «logística» a quien aspira a los máximos cargos públicos.[132] ¿Cómo desarrolla esta justificación? Explicando, de manera polémica, cómo *no* debe ser concebido el carácter uno y múltiple que es pertinente al uno y a cada número. Y, al interior de esta explicación polémica, emerge que lo uno y los números no son realidades físicas, sino más bien objetos de la διάνοια.[133]

Sócrates se enfrasca en una polémica contra quien cultiva la «logística» con fines prácticos, ajenos a la guerra; pero mucho más que sus viles fines, Sócrates critica el hecho de que aquellos practiquen la «logística» empíricamente, admi-

---

[125] Explicación que se puede encontrar en 526 a3; y también en Platón, *Filebo*, 56 c2.
[126] Platón, *República*, VII, 525 a9.
[127] *Ibíd.*, 525 b2: ὑπερφυῶς.
[128] *Ibíd.*, 525 b4.
[129] *Ibíd.*, 525 b6.
[130] *Ibíd.*, 525 a9-10.
[131] Platón, *Gorgias*, 451 b; *Cármides*, 166 a.
[132] Platón, *República*, VII, 525 b11-c1.
[133] *Ibíd.*, 525 b11-526 c4.

tiendo el fraccionamiento de la unidad y la existencia de números fraccionarios. Para ellos, la unidad, que es un cuerpo físico, puede dividirse en 2 partes, 3 partes, 4 partes y así por el estilo, y, por tanto, también los números —que son compuestos por unidades— pueden fraccionarse del mismo modo. Pero no es este tipo de multiplicidad el que la «logística» debe contemplar junto a la unidad, en cada uno de sus objetos.

Avanzaré gradualmente. Sócrates expresa su aversión —ya mencionada— hacia la «logística» de los comerciantes y de los mercaderes. En primer lugar, reafirma, por contraste, que es necesario cultivar la «logística» con fines cognoscitivos, «hasta alcanzar, *con la* νόησις, la contemplación de la naturaleza de los números».[134] El μάθημα περὶ τοὺς λογισμούς[135] se revela muy útil «para conducir con fuerza al alma hacia lo alto» —es decir, del devenir al ser— «y a obligarla a razonar (διαλέγεσθαι) sobre números en sí mismos».[136]

Pero con una condición: no considerar la simultaneidad de los contrarios de la unidad y de la multiplicidad, en lo uno o en cada número, como una unidad que se fracciona en múltiples o, incluso, en infinitas partes, a la manera de un cuerpo físico.

Los expertos, en efecto, se burlan y rechazan a quien en sus propios razonamientos pretenda dividir la unidad, como si se tratase de un cuerpo físico. Peor aun: más se empeña uno en dividir la unidad, más ellos la multiplican, porque se preocupan por hacer aparecer lo uno como uno, y no como muchas partes.[137] El discurso me parece el siguiente: quien considera la unidad de naturaleza empírica y, por tanto, divisible como todo cuerpo físico, la divide por ejemplo en mitad, en tercios, en cuartos y así por el estilo. De esta manera, produce, números fraccionarios: 1/2, 1/3, 1/4. Para restablecer la unidad —que debe ser indivisible y no tener partes— los expertos multiplican las divisiones de la unidad: 1/2 por dos, por ejemplo, o 1/3 por tres, y de la multiplicación de las divisiones obtienen de nuevo la unidad. Obviamente, interrogados acerca de cuáles son los números materia de su discurso: —números en los que cada unidad es puesta como idéntica a la otra, totalmente indiferente de la otra y carente de partes—, ellos responderían que se trata de números que solo pueden ser objeto de la διάνοια —números que no se pueden manejar de otro modo.[138]

Sócrates se siente satisfecho. Considera que ha mostrado como el μάθημα en cuestión —la «logística» teórica— «corre el riesgo de convertirse en imprescindible para nosotros», porque obliga al alma «a hacer uso de la νόησις para dirigirse a la verdad».[139] Glaucón aprueba, e insiste aun en el hecho de que la «logística» tiene un *fuerte* poder constrictivo para el alma.[140]

---

[134] *Ibíd.*, 525 c2-3.
[135] *Ibíd.*, 525 d1.
[136] *Ibíd.*, 525 d5-7.
[137] *Ibíd.*, 525 d6-e4.
[138] *Ibíd.*, 526 a1-7.
[139] *Ibíd.*, 526 a8-b2.
[140] *Ibíd.*, 526 b4.

Sin embargo, no se ha dicho —ni se mencionará en las siguientes líneas— cómo efectivamente se realiza, en el caso de lo uno y de los números, la situación de presencia simultánea de los contrarios, lo uno y la multiplicidad indefinida, que sirve de estimulo a la νόησις.

Además, el discurso se concentra más que nada en la «logística», dejando de lado la aritmética.[141] Por tanto, no es suficiente la explicación que se había propuesto como hipótesis, esto es: lo uno es uno, pero, dado que es infinitamente repetible, es también infinitamente múltiple. Y no es suficiente porque es una explicación que vale para los números singularmente considerados —que son objeto de la aritmética—, antes que para las relaciones entre números—que son objeto de la «logística».

Hay además otra razón que, a mi parecer, hace que la explicación propuesta como hipótesis resulte insuficiente. Es una explicación respecto de la cual se podría repetir la expresión ya usada por Sócrates a propósito del contar 1, 2, 3...: Φαῦλον, una tontería, una banalidad.[142] Por el contrario, aquí se subraya la grandísima *dificultad* de la «logística»: «sin embargo, creo, entre las cosas que producen más fatiga a quien las aprende y las cultiva, no podrías encontrar fácilmente una, ni muchas, como esta»;[143] tanta dificultad, que se aconseja su enseñanza solo a los ἄριστοι.[144]

6. *La gran dificultad de la «logística» teórica: algunos ejemplos*

Me pregunto, entonces, para concluir: ¿cuáles pueden ser, en Platón, los muy difíciles ejemplos de «logística» teórica, donde uno y número «se presenten», cada uno «uno, no más que múltiple» —y en general con los caracteres opuestos que hemos encontrado en los textos leídos?

Se puede encontrar una respuesta permaneciendo al interior del *curriculum* matemático de la *República* y también, en un caso, saliendo de ella. En el *curriculum* de la *República*, la sección dedicada a la geometría[145] no contiene ejemplo alguno que nos pueda ayudar, pero si nos dirigimos a la sección paralela del *curriculum* presentada en *Leyes*, encontramos una referencia importante: la referencia a la demostración de la existencia de magnitudes inconmensurables.[146]

En el resto del *curriculum* matemático de la *República* aparecen además dos referencias interesantes: una sobre el cálculo de intervalos astronómicos, la otra sobre el cálculo de relaciones armónicas.[147] Estos cálculos y, sobre todo, la demostración de la inconmensurabilidad son casos de ἀνταναίρεσις; incluso, en

[141] Esto vale sobre todo desde 525 b11 a 526 c4.
[142] *Ibíd.*, en 522 c5.
[143] *Ibíd.*, 526 c1-3.
[144] *Ibíd.*, 526 c5-6.
[145] *Ibíd.*, 525 c8-527 c11.
[146] Platón. *Leyes*, VII, 817 e5-820 e7, en especial, 820 b3-c9.
[147] Consúltese: Platón. *República*, 529 d1-5 y 531 c1-4, respectivamente.

cuanto a la demostración de la inconmensurabilidad, estamos ante al caso más típico y estudiado de ἀνταναίρεσις en la matemática antigua.[148]

7. *Conclusión*

Me parece que se puede concluir que las matemáticas de las que habla Platón en el *curriculum* de estudios bosquejado en el libro VII de la *República* son precisamente las matemáticas caracterizadas por el desarrollo teórico del cálculo antanairético, en toda la variedad y complejidad de sus casos. Estas matemáticas, practicadas con fines teóricos y dirigidas a objetos inteligibles, forman al filósofo-político, y a cada hombre cabal, remolcando su alma desde el devenir hacia el ser. En consecuencia, es el ejercicio de este tipo de matemáticas el γυμνάζειν μαθήμασιν πολλοῖς que prepara para el μέγιστον μάθημα: también ejercitando el intelecto en la elaboración teórica de los diversos cálculos antanairéticos —una actividad que puede ser muy difícil y fatigosa—, se alcanza la contemplación del sol; son, pues, estas matemáticas la aurora que preludia el surgimiento del sol y el pleno día. Además, este mismo tipo de matemáticas —en cuanto labor intelectual en la que conviven exactitud y aproximación, finito e infinito, diversidad y unidad, en general, potentes contrastes, a partir de los cuales despega la νόησις— corresponde a la διάνοια del «símil de la línea». Y, por último, claramente, este tipo de matemáticas, las matemáticas de la ἀνταναίρεσις, tiene el poder de liberar de las cadenas al hombre prisionero en la caverna y de convertirlo, gradualmente, desde lo que se genera y se corrompe a lo que siempre es.

(Trad. de Carlos Kohatsu)

[148] *Cf.* Fowler, *The Mathematics*..., pp. 31-34, 106-120, 294-308; Zellini, *Gnomon*..., 162-197.

El Bien y la Explicación: *República* 465a ss.

Nicole Ooms

Introducción

En términos de una teoría de la explicación, el *Fedón* da, fundamentalmente, dos frutos: en primer lugar, proporciona una reflexión en torno a la distinción entre un *explanans*, propiamente dicho, y aquello que implementa dicho *explanans*.[1] En segundo lugar, y es lo que aquí interesa, ofrece un modelo de explicación: la a veces llamada «respuesta ingenua» (todo lo que es bello a nivel sensible lo es a causa de lo Bello en sí).[2] Dicho modelo parece aplicar tres criterios: 1. *Explanans* y *explanandum* han de ser diferentes sin ser opuestos. 2. *Explanans* y *explanandum* tienen entre sí algún tipo de similitud. 3. *Explanans* y *explanandum* constituyen un par ordenado.[3]

Este modelo de explicación se presenta como un remedio contra la proliferación de explicaciones diferentes y hasta rivales de uno y el mismo *explanandum:* así, es una y solamente una Forma, —lo Bello en sí— la que da cuenta de la belleza de cada «cosa» bella. Cualquier otro candidato a *explanans* (color, forma, etc.) queda descartado. La respuesta ingenua es económica y coloca, cuando mucho, a los demás candidatos en el lugar de «aquello sin lo cual la causa no sería causa», esto es, de aquello que implementa el *explanans* propiamente dicho.

---

[1] Entiéndase «aquello que implementa dicho *explanans*» como una interpretación de la expresión «aquello sin lo cual la causa no sería causa» que encontramos en *Fedón* 98 b8-c2. Para el texto griego del *Fedón*, ver: *Platonis Opera* I, (ed.) E.A. Duke *et al.* Oxford: Oxford Classical Texts, 1995. Para el texto griego de la *República*, ver *The Republic of Plato.* Greek Text edited, with notes and essays by B. Jowet and L. Campbell, Vol. I (1894) y *Platonis Opera* I. Oxford: Oxford Classical Texts, 1989. Salvo que se indique lo contrario, la traducción de los pasajes es la de Conrado Eggers Lan. *El Fedón de Platón.* Buenos Aires: Eudeba, 1971 y *República* en: *Diálogos* IV. Gredos: Madrid, 1986. La numeración de los pasajes es la que aparece en los volúmenes de *O.C.T.* arriba mencionados.

[2] *Fedón* 100 d. Para la formulación platónica de la respuesta ingenua, ver página siguiente y nota 4.

[3] El primer criterio indica que «explicar» es una relación que no es reflexiva. El segundo criterio parece poder extraerse del modo en que Platón designa a cada una de las Formas, y el tercero presenta la relación «explicar» como siendo asimétrica (el «porque» es unidireccional). Para una lectura de estos y otros diálogos platónicos centrada en la aplicación de principios que rigen la relación entre *explanans* y *explanandum*, véase Ooms, Nicole. *Plato's Metaphysics of Explanation.* Londres: University of London, 1999.

Además de económico, este tipo de explicación tiene la característica de desarrollarse parte por parte: cada *explanandum* está conectado con aquello que lo explica, esto es, la tarea de explicar ha de llevarse a cabo caso por caso, recurriendo cada vez a la única Forma que venga a cuento. Claro está, la Forma de lo Bello, por ejemplo, explica a todas las atribuciones de belleza y por ende conecta entre sí a las cosas bellas, pero no se nos dice si, y de ser este el caso, cómo las distintas Formas se hallan relacionadas entre sí. La noción de orden que emana de ahí es la de un conjunto de Formas sin relación una con la otra y que se encuentran relacionadas jerárquicamente con elementos aislados. Cada uno de estos, a su vez, puede verse relacionado con muchas Formas.

Finalmente, el *Fedón* no se pronuncia en torno a la naturaleza de la relación que se da entre Formas y «sensibles».[4] En palabras de Sócrates: «Con simpleza, poca habilidad, y tal vez ingenuamente, tengo para mí, en cambio, que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello: trátese de una presencia, o bien de una comunión o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga; pues en este punto, aún no estoy seguro».[5]

En lo que sigue me propongo mostrar que los libros centrales de la *República* hacen reaparecer el tipo de explicaciones propuesto por el *Fedón* a la par que lo modifican de manera significativa. En particular, el requisito de ordenamiento entre *explanans* y *explanandum* se ve reelaborado apelando ya no solo a una noción de jerarquía sino también a una noción de estructura. El resultado es un modelo de explicación en el cual los *explanantia* llegan a conformar una red en el seno de la cual el Bien desempeña múltiples funciones explicativas tanto a nivel de las demás Formas como a nivel de los sensibles.

I. La primera mención del Bien en la *República*

Las últimas páginas del libro V han puesto énfasis en la relación entre filósofo y conocimiento. El conocimiento versa sobre lo que es, la opinión o creencia sobre lo que a la vez es y no es, y la ignorancia sobre lo que no es.[6] El filósofo no solo

---

[4] «Sensibles» es una pobre traducción que remite a la palabra griega αἰσθητα (ver por ejemplo *Rep.* VI 507 c4, *Fedón* 83 b4). Refiere propiamente no tanto a cosas cuanto a propiedades engarzadas en el devenir y que son accesibles a los sentidos. La traducción del neutro plural αἰσθητα por «cosas sensibles» induce a error, porque la Forma de lo Bello no da cuenta de la «cosa bella» estrictamente hablando sino de la belleza de la cosa bella. En el período medio al menos la propuesta de las Formas no da cuenta de cosas, sino de propiedades predicables de dichas cosas. Con todo, no he encontrado aún una traducción que me parezca del todo adecuada.

[5] Fd. 100 d1 ss., τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνος καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτο καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπε δὴ καὶ ὅπος προσγενομένε. Οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλα γίγνεται καλά.

[6] *Rep.* 477 a7-9.

gusta de todo tipo de aprendizajes (475 d-476 d), sino que también es lúcido con respecto a la distinción entre unidades llamadas «Formas» —lo Justo, lo Injusto, el Bien, el Mal, 475a ss.— y las muchas cosas que participan en o de ellas (476 a14) y que se parecen a estas sin ser lo que estas son (476 c6).[7] Este pasaje parece hacer eco a la distinción entre Formas y sensibles que encontramos en el *Fedón* (78 d). Parece indicar que Platón opta por ver a la relación entre estos en términos de participación antes que de presencia. También plantea de manera más sistemática opuestos entre Formas,[8] y también plantea algo así como una similitud entre sensibles y Formas. Vale la pena subrayar que por vez primera aparecen conjuntamente participación y similitud para describir la relación entre *explanans* y *explanandum*. En efecto, de algún modo, y sin determinación alguna, la similitud ya estaba presente en la propuesta del *Fedón*, o al menos se nos permite suponerlo por el modo en que Platón nombra a cada Forma. En la *República*, participación y similitud aparecen como dos relaciones, y la primera no se reduce a la segunda. Será en el *Parménides* donde Platón analizará la participación en términos de similitud.

Hasta aquí, básicamente, lo que tenemos es el esquema explicativo de dos niveles al que hemos llamado «la respuesta ingenua del *Fedón*». También tenemos una clara distinción entre quien es filósofo y quien no lo es: el segundo solamente tiene acceso a un fragmento de la realidad, porque lo que él capta es multiplicidad (476 b). Si la realidad es una estructura de dos niveles y uno no tiene acceso sino a uno de estos dos, no es posible tener indicaciones en torno a la manera en que aquella realidad está estructurada. Y aun cuando uno pudiera tener una visión de conjunto, por ejemplo en torno a las muchas cosas bellas, uno seguiría estando desprovisto del criterio que legitima semejante visión de conjunto. El filósofo, en cambio, no solo tiene acceso a multiplicidades, sino que también está familiarizado con la naturaleza única de la cual participan las multiplicidades, en cada caso, y su mapa de la realidad está, por ende, completo. Este carácter de *completo* le permite: a) tener clara la diferencia entre, digamos, la belleza de las muchas cosas bellas, y lo que es lo Bello; b) distinguir entre una Forma y su opuesto; y c) tener conciencia del orden en que se relacionan Formas y sensibles, de modo que tiene una noción correcta del orden en que se da la relación de

[7] 476 a, Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

[8] En el *Fedón*, encontramos Formas que parecen remitir a opuestos, tales como lo Grande en sí y lo Pequeño en sí, mas no se menciona a Formas que pudieran constituir realidades negativas como en el caso del Mal en sí y de lo Injusto en sí. En el libro segundo de la *República*, y en otro contexto, Platón afirma que lo bueno solamente puede ser causa de lo bueno y que es menester buscar otras causas para dar cuenta del mal (379 c6-7). El libro quinto parece resolver el problema proponiendo una Forma del Bien y una del Mal, como *explanantia* de lo bueno y de lo malo a nivel sensible, respectivamente. Sin embargo, la diferencia de contexto y de referente, junto con la dificultad de ambos pasajes impide asegurar que el segundo constituya una respuesta al problema planteado en el primero.

participación y la de similitud, las cuales están presentadas claramente como siendo asimétricas en 476 c-d.[9]

Sin embargo, el esquema explicativo de la respuesta ingenua se deja a un lado. Veremos luego que se hallará integrado dentro de una composición más compleja, mas no se nos dice cómo en este punto. Por ahora, se afirma que la justificación de la función del filósofo, esto es, la de ser líder de su comunidad requiere un camino más largo, el cual lleva al más importante de todos los aprendizajes, y al que conviene que él aprenda, esto es, a la *idea* del Bien.

Así, el final del libro V evoca el *Fedón*: hace reaparecer la explicación ingenua con una precisión con respecto a la naturaleza de la relación entre lo que explica y lo que se encuentra explicado: la relación de similitud se halla enfatizada, así como la de participación. El Bien, por ahora, se introduce como una Forma entre otras. Tiene tanta dignidad como la que tiene cualquier Forma, pero no más que esto. Lo que sigue mostrará que el esquema ingenuo de explicación da para más y puede verse transformado de manera substancial sin por ello desaparecer.

II. La segunda aparición del Bien

El Bien aparece ahora revestido de una dignidad peculiar: esta primera aparición con atributos extraordinarios dice poco, pero es algo importante: «La idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas».[10] De este objeto de estudio, se dice que es aun más importante que la justicia y las demás excelencias (504 d). Nótese el plural de «cosas justas»: lo que tenemos aquí es otro esquema explicativo de dos niveles, esta vez entre el Bien y multiplicidades determinadas (cosas justas, entre otras). Se da, pues, una relación entre el Bien y distintos conjuntos a nivel de los sensibles,[11] y el Bien aparece como responsable del hecho de que los miembros de dichos conjuntos compartan las mismas características, esto es, las de ser útil y valioso. En este punto del argumento, no se sabe gran cosa de dicha relación, pero lo que aquí importa, a mi modo de ver, es que el Bien nos dice algo significativo con respecto a los sensibles:

[9] 476 c-d. «¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja? [...] — Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando? — Despierto, con mucho».

[10] 505 a1-4, οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.

[11] No he incluido a las Formas en el conjunto de lo que es útil y valioso porque no encuentro evidencia textual alguna que vaya en este sentido.

a) que estos están relacionados con el Bien (existe una relación vertical entre el Bien y las cosas justas, el Bien y las cosas bellas, etc.).
b) que el Bien conecta a estos conjuntos de sensibles (gracias a él, existe una relación horizontal entre cosas justas, cosas bellas y, presumiblemente, entre cualquier conjunto de cosas que también sean útiles y valiosas).

El Bien está, por lo tanto, directamente relacionado con los sensibles. Esto ya era el caso al principio del libro V donde, a mi modo de ver, el Bien era aquello por lo cual cualquier cosa buena era buena. La diferencia es que el Bien ahora aparece como estableciendo relaciones entre *conjuntos* de particulares.[12]

Pero, ¿es acaso el papel explicativo del Bien con respecto a las muchas cosas justas, bellas, etc., una nueva versión de explicación ingenua, donde la bondad de toda una serie de multiplicidades acaba estando explicada por una y solamente una Forma? Esto podría ser el caso si el texto nos dijera que todas estas cosas (las que son justas, bellas, etc.) son buenas a causa del Bien. De nuevo tendríamos una reaparición del modelo explicativo del *Fedón* donde la similitud entre *explanans* y *explanandum* se torna manifiesta por el hecho de hablar de bondad en ambos casos.[13] Cierto es que en 506 a se dice que ser ignorante en materia del Bien equivale a no saber *el modo en que* las cosas justas y admirables «son buenas»,[14] una afirmación que podría parecer presuponer la tesis de que dichas cosas son buenas a causa de su participación en el Bien. Pero si prestamos atención a la expresión que se tradujo por «el modo en que» (ὅπῃ ποτέ), una cualificación ausente del *Fedón*, podemos interpretar esta tesis como diciéndonos algo ligeramente diferente. Esto se torna claro si nos preguntamos por la importancia de esta primera aparición del Bien revestido con una dignidad peculiar.

Nótese, en efecto, que el tipo ingenuo de explicación solamente da cuenta de la propiedad que tiene un sensible o de lo que una clase de sensibles tiene en común, mientras que aquí, la relación no explica, digamos, la bondad de una cosa o de un grupo de cosas sino que relaciona muchos conjuntos determinados y enteros de cosas. El Bien muestra lo que «muchas» multiplicidades tienen en común a nivel sensible, esto es, el hecho de ser útiles y valiosas. *A fortiori*, claro está que también muestra en qué sentido cada conjunto es útil y valioso, mas aquí el énfasis claramente está en una pluralidad de conjuntos.

---

[12] En primer lugar, el hecho de que el Bien sea significativo a nivel de los particulares es importante si, después de todo, el conocimiento del Bien pretende justificar el otorgarle al filósofo el papel de gobernante. En segundo lugar, el que el Bien relacione conjuntos es importante si uno quiere subrayar la distinción entre esta etapa donde el Bien aparece revestido de cierta dignidad, y la anterior donde el Bien no es más que una Forma entre otras.

[13] No es aquí el lugar para discutir y elucidar la cuestión de la naturaleza de tal similitud. Aquella será tarea del *Parménides* y del *Timeo*.

[14] 506 a3 Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα· μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς.

Esta precisión desarma, me parece, lo que podría ser una objeción mucho más seria, a mi modo de entender, de este pasaje, a saber, que si interpretamos las nociones de utilidad y de valor como siendo equivalentes a la noción de bondad, se pensará que se ha reunido a una multiplicidad de cosas bajo la Forma del Bien, aun cuando hayan tenido lugar previas determinaciones de conjunto. Esto es, todas las cosas buenas podrían incluir cosas determinadas de otro modo, de la misma manera que el conjunto de todas las cosas bellas puede incluir algunas cosas grandes, algunas cosas pequeñas, etc. De ser el caso, podríamos hablar de una reaparición del tipo ingenuo de explicación. Sin embargo, mi postura sigue siendo que, al relacionar conjuntos *enteros*, el Bien, en este pasaje, no relaciona los sensibles entre sí del mismo modo en que lo hace el modelo explicativo del *Fedón*. O sea, el que el Bien conecte partes a nivel sensible y partes que además constituyen conjuntos completos parece prometernos una comprensión del modo en que lo sensible se halla articulado, y esto parece ser una novedad con respecto al *Fedón*, ya que el tipo de explicación ya no refiere a un dar cuenta caso por caso.[15]

La Forma del Bien, pues, constituye el *explanans* de todo lo que es útil y valioso al nivel de los sensibles, lo que muestra cómo distintos conjuntos de cosas se hallan conectados a dicho nivel. A diferencia de las demás Formas, puede dar cuenta de la articulación de parte de lo sensible.

En este punto, Sócrates se ve invitado a dar cuenta de la naturaleza del Bien y, declarándose inepto para decir lo que es el Bien en y por sí mismo, propone apelar a lo que más se parece al Bien.[16] La apertura del símil del sol constituye la segunda aparición del Bien revestido de cierta dignidad, y dicha aparición pondrá de manifiesto una modificación aun más profunda del esquema explicativo del *Fedón*.

III. Segunda aparición del Bien con atribuciones extraordinarias

Hemos visto que, en un primer momento, el Bien aparece como una Forma entre otras, y el esquema explicativo dentro del cual se da, recuerda al *Fedón* —algo a la vez bueno y malo ve su bondad explicada por su participación en lo Bueno en sí—. En un segundo momento, el Bien aparece con un poder explicativo con respecto a varias multiplicidades. Ahora, el símil del sol le otorga al Bien dos papeles adicionales:

[15] En *Fedón* 99 c5-6, en el contexto de la descripción de las expectativas que hicieron que Sócrates devorara a los escritos de Anaxágoras, encontramos la afirmación de que el bien es un factor de cohesión entre las cosas. En este sentido, y solamente en este sentido, quizá la *República* llene algunas de aquellas expectativas del «joven» Sócrates, al menos parcialmente, pues el Bien asegura algunas conexiones fundamentales en el orden de lo real. Con todo, el Bien de la *República* a todas luces NO es un νοῦς.

[16] 506 e3-4.

A. El Bien relaciona lo inteligible con la inteligencia de tal manera que produce la verdad: se trata, digamos, de una superioridad epistemológica de la Forma del Bien con respecto a las demás Formas, no en el sentido de que aquella sea más cognoscible que estas, sino en el sentido de que captar al Bien otorga comprensión de las demás Formas, mas no *viceversa*.[17]

B. El Bien explica algunos de los atributos que comparten todas las demás Formas.

Si durante las dos primeras apariciones del Bien había, en términos de esquemas explicativos, una simplicidad basada en una sencilla preeminencia ontológica (aquello que explica es, lo que requiere explicaciones a la vez es y no es), el presente marco se antoja mucho más complejo. La Forma del Bien se diferencia ahora de las demás Formas, y resulta crucial ver en qué sentido difiere la una de las otras.

Superlativos y comparativos atribuidos al Bien *qua* objeto de conocimiento aparecen por lo menos diez veces entre 504 d2 y 505 a19, y en cada símil tenemos una colección de contrastes, tales como el contraste entre bajo y alto, lo oscuro y lo luminoso, etc. Claramente, la dignidad del Bien se halla realzada en comparación con las demás Formas. ¿Significa esto que es menester entender a la superioridad del Bien en términos de jerarquía? Algunas expresiones nos invitan claramente a hacerlo. Así, por ejemplo, la afirmación de que el sol es un dios que gobierna lo visible invita, analogía mediante, a pensar en el Bien como algo que gobierna lo invisible, esto es, las demás Formas. La alegoría de la caverna podría dar a pensar que lo real se halla estratificado de manera jerárquica, y así, a primera vista, lo hace el símil de la línea.

Puesto que la parte final de mi análisis del esquema explicativo de la *República* requerirá apelar tanto a la noción de jerarquía cuanto a la noción de estructura, importa en este punto especificar lo que entiendo por uno y otro.

Tómese un conjunto de cosas relacionadas entre sí. Hay muchas maneras de considerar a las relaciones entre dichas cosas. El modo en que lo hagamos depende del selector. Un selector posible puede ser lo que viene «antes» y «después» en términos de *jerarquía:* esta manera de considerar al conjunto revelará el modo en que algunos de sus miembros se hallan o no subordinados a otros. Otro posible selector es el de *estructura*. Se puede buscar el modo en que cosas están relacionadas entre sí en términos de función. El sentido que me interesa aquí es cómo, al tener distintos papeles, cada miembro del conjunto contribuye en algo que hace que cada uno de ellos se vea integrado al mismo complejo. No cualquier tipo de interrelación conlleva este sentido fuerte de estructura.[18]

---

[17] Piénsese en el matemático que no confunde a una Forma con un sensible y, sin embargo, no tiene acceso a los papeles extraordinarios de la Forma del Bien por razones metodológicas. Ver también mi nota 22.

[18] Nótese que todo conjunto jerarquizado constituye una estructura de algún tipo; sin embargo, no cualquier tipo de estructura se halla jerarquizado.

Dentro de la *República*, la idea de que cada individuo ha de hacer lo suyo si es que el bien común ha de verse atendido conlleva este sentido fuerte de estructura. Permítanme ofrecerles otro ejemplo para tornar palpable la distinción que está en juego aquí. La breve visita de un barco británico del siglo XIX, antaño usado para transportar té y lana, la precisará.[19] En términos de jerarquía, los veintiocho miembros del equipaje pueden dividirse en tres grupos: el más importante en términos de jerarquía lo constituye el capitán, y sus dos copilotos. Los tres tienen habilidades específicas: consultan los mapas, prestan «atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte».[20] El segundo grupo incluye a cuatro artesanos: quien repara y, si falta hace, fabrica las velas, quien hace algo similar con los cordajes, el carpintero y el cocinero. El tercer grupo lo constituyen marineros que proveen la fuerza de sus brazos y la agilidad de sus cuerpos para subirse al mástil, modificar la orientación de las velas, cargar y descargar el barco, hacerle frente a las inundaciones, etc. Si centramos la atención en lo que viene antes y después en términos de jerarquía, podemos subordinar a los grupos en sí, y también observar cómo dicha jerarquía se da dentro de un mismo grupo. Salta a la vista el número de privilegios de los que antaño gozaban los tres oficiales, pero también es posible observar la presencia de una jerarquía entre los más subordinados, esto es, el tercer grupo. En efecto, algunos marineros jóvenes no percibían salario alguno porque estaban a bordo por decisión de sus padres, con la finalidad de entrenarlos para que más adelante devengan oficiales de marina. El resto de ellos solía ser de más edad y recibir un salario, mas no tenían posibilidad alguna de subir en la jerarquía de la marina mercante. En este caso, entonces, tenemos una jerarquía en el seno de un grupo de individuos cuyas funciones son idénticas.[21]

Ahora bien, si nos asomamos al segundo grupo, a saber, el de los cuatro artesanos, es claro que la noción de jerarquía se queda corta para explorar la manera en que se relacionan. En particular, la relación entre quienes cuidan de las velas, de los cordajes y de la madera del barco, respectivamente, se entiende mejor cuando la remitimos a las funciones y composición del barco mismo, esto es, cuando la vemos en términos de tareas interconectadas y complementarias. Una vez que la noción de estructura se halla deslindada de la noción de jerarquía, cada relación y cada interacción entre (grupos de) individuos puede repensarse con miras a exhibir la red completa y compleja de funciones que une cada parte al todo. Y, claro está, la presencia de cada elemento en el seno de la estructura, es relevante. Cuan-

---

[19] Un barco con estas características, el *Cutty Sark*, se halla anclado en el Greenwich de Londres y es posible visitarlo.

[20] *República* 488 d.

[21] La única excepción es la del steward, quien por tener que atender las necesidades cotidianas del capitán y de sus copilotos, tiene el privilegio de dormir solo, cerca de quienes requieren sus servicios. Se trata, sin duda, de un claro caso donde la función explica el status ligeramente más envidiable a nivel de jerarquía.

do resulta posible prestarle atención a cada posición y a cada función por separado y conjuntamente, la percepción de su relativa importancia puede apreciarse ya no exclusivamente en términos de jerarquía sino de muchas otras maneras. Así, el capitán del barco puede aparecer como alguien que tiene mayor número de habilidades que el subordinado suyo que tiene las velas a su cargo. O bien, si estas no son mayores, puede ser que sus funciones resulten más numerosas o de más importancia: de ahí la presencia a bordo de quien sea capaz de substituirlo. Esto, a su vez, nos invita a reflexionar en torno a la distinción entre ser único y ser importante. De ahí se podrá quizá reconsiderar la importancia de quien repara las velas, ya que si desaparece, nadie podrá tomar su lugar. El capitán, en cambio, puede desaparecer sin mayores consecuencias tal vez, ya que tiene substituto. Esta percepción fina de las funciones ciertamente no hace desaparecer la noción de jerarquía: simplemente la hace aparecer bajo una luz muy distinta, si no es que la modifica profundamente. De ahí la conveniencia de estudiar primero las distintas funciones para luego repensar la jerarquía cuando la hay.

En síntesis, centrarse en los rasgos jerárquicos de un sistema no es suficiente como para adquirir una comprensión del mismo, y a veces obstaculiza esta. Uno requiere prestarle atención a las funciones de cada componente para *luego* regresar a la noción de jerarquía e integrarla a ese marco más amplio. Esta observación vale no solo para experimentar a un barco como microcosmos: también debería de permitirnos un acercamiento al texto de Platón.

Como fue el caso en el barco, es tentador empezar por los componentes jerárquicos del esquema explicativo de la *República*. Sin duda, hay al menos un pasaje dando a entender que la introducción del Bien como *explanans* puede ser entendido jerárquicamente, esto es en términos de más y menos, y es la afirmación de que el Bien no es «esencia» sino «algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia».[22] Si con ello Platón quiere decir que el Bien está, ontológicamente hablando, más allá de las Formas, se puede formar una pirámide explicativa un nivel más arriba, al estilo del *Fedón* pero esta vez, con la función de relacionar a todas las Formas con la entidad superior que sería el Bien. Sin embargo, Platón nunca dice que el Bien no sea una Forma, sino al contrario, lo llama «Forma», usando así la misma palabra que cuando se refiere a las demás Formas.[23] De modo que si el Bien es una Forma que resulta ser superior a las demás Formas, tiene que ser porque Platón le atribuye por lo menos una función adicional que no comparte con las demás Formas. Y esta función adicional, a mi modo de ver, es de tipo explicativo.

La tesis de que una Forma pueda tener un status especial no es privativa de la *República*. En el *Fedro* (250 d) se afirma que lo Bello en sí tiene el privilegio de

[22] *República* 509 b: «[...] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος».

[23] Esto es, ἰδέα: véase 507 b6. En 476 a, el término común para hablar de las Formas todas no es ἰδέα sino εἶδος.

manifestarse a nivel sensible. La misma Forma goza, en el *Simposio*, de un status privilegiado, y es posible ascender hacia ella. Si se trata de captar la especificidad del Bien, la tesis de una especialización de ciertas Formas parece ser más promisoria que un limitarse a una lectura en términos de jerarquía. Ya sabemos de los papeles que desempeña el Bien, tratándose de explicar sensibles: aparte de ser un medio de explicar todos y cada uno de los casos sensibles de bondad, también da cuenta de conexiones entre conjuntos determinados. Pero Platón también le otorga un papel de *explanans vis à vis* de las demás Formas. El *Fedón* se limitaba a otorgarle el papel de *explanantia* a todas las Formas. La *República* hace que todas las Formas menos el Bien sean a la vez *explanantia* y *explananda*. Esta última relación, sin embargo, se da entre Formas: no puede, por ende, tratarse del mismo tipo de explicación, so pena de llegar a la conclusión de que cualquier Forma que no sea el Bien, en definitiva, carece de poder explicativo.

Ahora que se vio la importancia de analizar una noción básica de jerarquía en términos de funciones explicativas específicas, es posible examinar el esquema explicativo de la *República*, ordenando la información de la que disponemos. Consideremos en su conjunto las tres fases de mi exposición:

1. El tipo ingenuo de explicación sigue en pie. Dicho esquema postula Formas que tienen como función el explicar la atribución de ciertos predicados a nivel sensible, fundamentalmente relaciones y valores.
2. Entre estas Formas está el Bien. También explica, como cualquier otra Forma, una propiedad a nivel sensible, en este caso la bondad de cada cosa buena, pero tiene dos funciones más:

   a) explica la utilidad y el valor de grupos de sensibles, y por ende hace algo distinto de lo que hace siguiendo un modelo ingenuo de explicación, porque ensambla conjuntos enteros de cosas que además de *F* (útil) son algún otro *F* (bello por ejemplo). Compárese con el *Fedón* donde, por contraste, el modelo explicativo no puede garantizar que, por ejemplo, *todas* las cosas grandes también sean bellas;
   b) explica propiedades de las Formas en tanto que Formas (ser e inteligibilidad). Y esto, por supuesto, modifica profundamente el tipo ingenuo de explicación ya que las Formas también devienen en tanto que Formas *explananda*, aunque solamente con respecto a su naturaleza común. Es esta naturaleza común lo que el Bien explica, y se trata por ende de una índole distinta de explicación. En efecto, el tipo ingenuo de explicación no daba cuenta de la naturaleza común de varias clases de sensibles, sino que daba cuenta del hecho de que un conjunto de sensibles en tanto que sensibles compartan una que otra propiedad. Es importante subrayar esto, ya que el hecho de que las Formas, excepto el Bien, se vuelvan *explananda* no significa que hayan perdido sus virtudes explicativas con respecto a los sensibles.

Así, el Bien es un *explanans* que trabaja al nivel inteligible y sensible, mientras que las Formas solamente dan cuenta del nivel sensible. Y si bien estas Formas comparten ahora con los sensibles la condición de *explananda*, no es en el mismo sentido.

Ahora que el modelo de explicación se halla delineado, procuremos vislumbrar sus articulaciones. El Bien une lo que hay de dos maneras: revela lo que las demás Formas tienen en común y en tanto que Formas también revela dimensiones comunes entre conjuntos de sensibles. Una naturaleza única —la Forma del Bien— articula tanto a un conjunto de *explanantia* (las demás Formas), esta vez en calidad de *explananda*, como a muchos conjuntos de *explananda* (el conjunto de las cosas bellas, el de las cosas justas, etc.). Nótese que, en cierto modo, la función específica del Bien a nivel de los particulares, se ejercita, por decirlo así, por añadidura, o, mejor dicho, está entrelazada con la función explicativa de las demás Formas. En efecto, antes de acceder al hecho de que todas las cosas bellas, justas, etc. son útiles, es menester poder distinguir entre el conjunto de las cosas bellas y el de las cosas justas. Son las demás Formas, incluyendo al Bien en su función explicativa «ingenua», lo que permite lo segundo. Lo primero es tarea específica del Bien. En el caso de la bondad, el Bien tiene dos funciones: explica por qué los sensibles buenos son buenos, y también explica lo que los hace ser similares a todas las cosas justas, bellas, etc., esto es, el hecho de que son, como todas estas, útiles y valiosas. La red de relaciones aparece, y no se puede prescindir de parte alguna si se trata de entender al conjunto.

Así, el tipo ingenuo de explicación está integrado en un patrón diferente. Conjuntos de sensibles se hallan relacionados, atados a todas las Formas, y luego, de un modo distinto, al Bien. El conjunto de todas las Formas está internamente relacionado, y también lo está el conjunto de todas las Formas que no son el Bien, con este único poder. Ahora que tenemos a la estructura, podemos reconsiderar afirmaciones que parecían introducir jerarquías. ¿Por qué está el Bien «más allá» de la esencia?

Es menester repensar el modo en que el Bien subordina a todo lo demás, y la mejor manera de lograrlo es imaginar su desaparición del esquema explicativo. Al hacerlo, se pondrá de manifiesto no solo el hecho de que el Bien es parte de la red, sino el grado en que él mismo es constitutivo de dicha red. En otras palabras, sin este, es difícil seguir hablando de red de relaciones. Sin el Bien, la bondad a nivel sensible permanece sin explicación: sería el caso de la belleza de cada sensible en caso de que lo Bello en sí desapareciera, y así en el caso de que cualquiera de las Formas venga a faltar. A nivel de los sensibles, se excluiría la posibilidad de dar cuenta del hecho de que todas las cosas bellas, todas las cosas justas, etc. son útiles y valiosas, y consiguientemente, dichos conjuntos resultarían inconexos. A nivel de las Formas que no sean la del Bien, estas podrían continuar ejerciendo su poder explicativo en la versión ingenua, pero todo lo que aquellas comparten en tanto que Formas (ser e inteligibilidad) así como el modo en que se hallan conectadas permanecería sin explicación, en cada caso. De modo que si el Bien desapa-

rece, no queda gran cosa de la red de relaciones explicativas: solamente quedarían los pilares que garantizan un lazo vertical entre Formas y sensibles, parte por parte, sin conexión, tal parece, entre *explanantia*. El capitán de marina mercante podía desaparecer sin peligro mayor para el funcionamiento del barco, ya que tenía substituto disponible. El Bien, en cambio, aun compartiendo con el capitán uno que otro cúmulo de funciones, no puede desaparecer sin que la estructura misma se desvanezca.

Queda por contestar la pregunta en torno a la afirmación de que el Bien se halla más allá de la esencia, y en conformidad con mi análisis, la mejor manera de contestarla, es apelar a principios que rigen la explicación misma. Precisamente porque es menester que explique el ser de las Formas, tiene el Bien que diferir de estas. Como todo buen *explanans*, el Bien debe, de algún modo, diferenciarse de aquello que pretende explicar. En otras palabras, el status especial del Bien en la *República* puede verse como una consecuencia directa de la aplicación de un requisito en términos de explicación en general, y este requisito es que haya una distinción clara entre *explanans* y *explanandum*. En cuanto los requisitos de que *explanans* y *explanandum* sean diferentes y conformen un par ordenado, están, aquí, aplicados conjuntamente y de manera sofisticada. He procurado traducirlos en términos de una combinación de jerarquía y de estructura. Por otro lado, si consideramos que el Bien está presente en el símil de la Línea, esto es, que el Bien es este principio «anhipotético» llamado principio de todas las cosas,[24] podríamos preguntarnos si esto significa que, en última instancia, el Bien lo explica todo. Mi propio desarrollo apoya una respuesta negativa. El Bien no lo explica todo.[25] Además, en términos de una teoría de la explicación, ser omniexplicativo parece ser muy mala noticia para un *explanans*. En efecto, explicarlo todo parece equivaler a no explicar nada.

¿Hace acaso el Bien que la explicación adquiera transitividad? El hecho de que el Bien dé cuenta de las demás Formas, y el que las demás Formas expliquen predicados a nivel sensible no permite inferir que de ahí se derive que el Bien explique dichos predicados. En efecto, se trata de funciones explicativas de distinta índole: mientras el Bien da cuenta del ser y de la inteligibilidad de las demás Formas, estas, junto con el Bien, dan cuenta de propiedades a nivel sensible. Y el hecho de que el Bien comparta con las demás Formas un tipo de función explica-

[24] 511 b7 ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή. Esta afirmación plantea muchas dificultades. Una de ellas es que si el Bien es un principio que escapa al ámbito de lo hipotético, esto puede significar que en contraste con las demás Formas y con algunas propiedades a nivel sensible, el Bien nunca es un *explanandum* en ningún sentido. De ser el caso, este tipo de privilegio podría ser excesivo en el sentido de transformar al Bien en algo inexplicable.

[25] Cf. *Rep*. II, 379 b «[...] lo bueno no es causa de todas las cosas, es causa de las cosas que están bien, no de las malas». Claro que en el libro segundo, al hablar de lo bueno, Platón no se refiere a la Forma del Bien, sino a lo que un dios es, y por ende, la pertinencia de esta cita, en este punto, es totalmente conjetural.

tiva no modifica el hecho de que la explicación, en la *República*, no es una relación transitiva.

A manera de conclusión, podemos decir que el examen de las funciones explicativas del Bien con base en criterios generales que debe seguir toda explicación nos proporcionó un instrumento de análisis: la combinación de jerarquía y estructura, apta para conformar esquemas explicativos complejos. Con todo, la combinación de jerarquía y de estructura da para mucho más: apuesto a que constituye una guía segura para interpretar todos y cada uno de los símiles de la *República*.

Finalmente, con estas páginas no pretendo haber logrado lo que el mismo Sócrates dice no poder proporcionar, a saber, la última palabra en torno a la naturaleza del Bien. En este sentido, si bien la presente exposición se centra en las funciones explicativas del Bien, no se pretende que en ella se encuentre implícita la tesis de que el Bien no tiene otros poderes que los que acaban de evocarse.[26]

[26] Las interpretaciones que se han dado en torno al status ontológico y epistemológico del Bien son prácticamente tan variadas como numerosas. Ver por ejemplo C. Eggers Lan. *El Sol, la Línea y la Caverna*. Buenos Aires: Eudeba, 1975, 93 «[...] trascendencia que tiene el todo respecto de las partes» y M.M. McCabe. *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1992, 58 «[...] if we contextualise our simple-minded explanation among other explanations, we come to understand how is it that they explain. If we see that the beautiful and the good are connected, [...] then we come to understand what [...] beauty and goodness are. (They are [...] mutually explicatory)». Muchas de ellas combinan una faceta epistemológica con una faceta ética: ver A.M.J. Festugière. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin, 1950, 187, donde se dice que la Idea del Bien es «[...] ineffable[...] l'acte théorétique qui est vie toute personnelle», o R. Ferber. *Plato's Idee des Guten*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 1984, 149 y 150-66, quien ve al Bien como un principio a la vez teorético y práctico, el cual se halla «zwischen Denken und Sein». La presentación analítica que hiciera Y. Lafrance. *Pour intepréter Platon*. La Ligne en *République* VI, 509d-511c. Bilan analytique des Etudes (1804-1984). Montreal/París: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1987, de las interpretaciones que del símil de la línea se dieron entre 1804 y 1984, incluye mucho material en torno al Bien. Para una división de interpretaciones actuales en ortodoxas, heterodoxas y analíticas, ver Gill, C. «Colloqium Report: Dialogues on Plato - New Images of Plato: The Idea of the Good». En: Gill, C. (Ed.). *Revista electrónica de la Asociación Internacional de Platonistas*, vol. 1: http://www.ex.ac.uk/plato/, 2001.

La Idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón*

Thomas Alexander Szlezák

I. La teoría socrática del Principio

En los libros centrales de la *República*, Sócrates, una figura que no identificaremos inmediatamente con su autor, hace, entre otras, las siguientes afirmaciones sobre el «punto supremo del conocimiento»:

(1) Hay un objeto supremo de la enseñanza y del aprendizaje, un μέγιστον μάθημα, para el género humano.

(2) Este μέγιστον μάθημα es, según Sócrates, la Idea del Bien (505 a2). Esta Idea les otorga a las demás su valor y su utilidad (505 a6-7, e3-4), las hace «suficientemente» (ἱκανῶς) cognoscibles (506 a6-7). Su conocimiento es, por lo tanto, necesario para la conducción política de un Estado verdaderamente justo (505 e4-506 a6).

(3) En el ámbito de nuestra experiencia hay algo que es «muy semejante» (506 e3) y representa una (exacta) «correspondencia» (508 b13 ἀνάλογον) con la Idea del Bien: el sol.

(4) Este análogon suyo lo ha producido o «engendrado» (ἐγέννεσεν 508 b13, τεκοῦσα 517 c3) la Idea del Bien de manera que Sócrates llama metafóricamente al Bien «padre» del sol, y a este, «hijo» o «descendiente» del Bien (πατήρ/ἔγκονος 506 e6/e3).

(5) «Cada alma» hace lo que hace en virtud del Bien: la Idea del Bien es última *causa* final (505 d11-e1).

(6) La Idea del Bien es, al mismo tiempo, *causa* de la cognoscibilidad y la «verdad» de las cosas (perfectamente) cognoscibles, esto es, de las Ideas, así como de la capacidad cognoscitiva de la parte cognoscente del alma (508 e1-4, con 508 a9-b7; 509 b6).

(7) La Idea del Bien es, además, *causa* del ser de las Ideas, ella les otorga su τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν (509 b7-8: «su ser y su esencia»).

(8) La Idea misma del Bien no es, sin embargo, οὐσία, «sino está más allá de la *ousía* en dignidad y poder» (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509 b9-10).

---

* Las traducciones del griego puestas entre paréntesis no aparecen en el manuscrito y son de responsabilidad del editor.



(9) La Idea del Bien parece, sin embargo, actuar en el mundo inteligible que ella misma «sobrepasa», razón por la cual Sócrates dice de ella que gobierna en él como un rey, en analogía con la soberanía real y la función del sol que gobierna todo (πάντα ἐπιτροπεύων, 516 b10) en el mundo sensible (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ, 509 d2-3).

(10) Puesto que la Idea del Bien ha producido al sol (ver (4)), y este es «en cierto sentido» la causa de todas las cosas sensibles, la Idea del Bien también es «en cierto sentido» la causa de todas las cosas, las sensibles y las inteligibles. La causalidad universal se refiere a la inteligibilidad y al conocimiento: puesto que el Bien también ha engendrado la luz en el mundo sensible (517 c3), y la luz, a su vez, hace posible la actualización de la visibilidad de los objetos y de la visión en el ojo (507 c10-e3, 508 c4-d10), todo conocimiento, tanto el sensible como el noético, es causado por el Bien. En el contexto de la explicación del conocimiento noético se refiere Sócrates a la Idea del Bien como τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν (511 b7). Pero no tiene esta función solo en sentido gnoseológico, sino igualmente como última causa final, como «generadora» (τεκοῦσα) del sol y origen del ser de las Ideas e, indirectamente, del devenir de lo visible. En particular, es «causa de todo lo recto y bello para todas las cosas», tanto en el mundo sensible como en el inteligible (πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, 517 c2).

(11) Las cosas inteligibles —e indirectamente también las sensibles (ver (4) y (10))— están relacionadas con la ἀρχή de un modo que no es mayormente precisado: el que conoce accede a las Ideas subordinadas a partir de la ἀρχή «ateniéndose a las cosas que de él dependen» (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένον), y accedió pasando a través de esta conexión entre las cosas —que tiene que ser tanto gnoseológica como ontológica— hasta la ἀρχή.

(12) La Idea del Bien es cognoscible (508 e4, 517 b8-c1 con 516 b4-7, 518 c9-10, 532 a5-b2), su esencia es susceptible de ser nombrada (534 b3-d1). Por todas partes, la existencia de filósofos que puedan conocerla es dada por supuesta por Sócrates (p.ej. 519 d1-2, 520 a8-b4), sin considerarse a sí mismo como uno de ellos.

(13) Hay un solo camino hacia el conocimiento de la ἀρχή: la dialéctica (533 a8-9, c7-d4). Ella se caracteriza por un doble movimiento: el ascenso «escalonado» (cf. οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς 511 b6) hasta el comienzo libre de presupuestos y el «descenso» (καταβαίνε 511 b7) ordenado (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένον) desde el punto más alto hasta el más bajo.

(14) El conocimiento dialéctico del Bien significa la eudaimonía para los hombres (498 c3, 532 e2-3, 540 b6-c2, cf. 519 c5).

En conjunto, estas proposiciones constituyen algo así como una «teoría del principio (singular)». Que tengan que ser consideradas en conjunto y que forman un todo, se sigue del hecho de que forman parte de la respuesta de Sócrates a la pregunta en qué consiste el μέγιστον μάθημα, así como a la pregunta sobre los



μαθήματα en base a los cuales los filósofos-gobernantes han de adquirir las cualificaciones que les permitirá asegurar la existencia del Estado (502 c9-d2).

Tres razones se pueden mencionar para negarle a estas proposiciones la condición de una «teoría del principio»:

(a) Ellas son expuestas meramente como una opinión de Sócrates como figura del diálogo y, a decir verdad, con una débil pretensión de verdad.
(b) No están fundamentadas; en particular, la afirmación central de que el sol es un análogon y un «hijo» del Bien, de suerte que mediante la descripción del sol podemos establecer características de su padre, es una mera posición de Sócrates.
(c) Ellas están lejos de reflejar completamente la opinión de Sócrates (506 e1-3, 509 c5-10, 533 a 1-4).

Sin embargo, lo que hace de una teoría una teoría no es el hecho de que el autor no se identifique abiertamente con ella, ni el que la figura en cuya boca se pone esa teoría hable de su rectitud a toda voz, ni tampoco que se ofrezcan de inmediato todos sus fundamentos, ni siquiera el que se enumeren todos sus elementos, sino únicamente la conexión interna de sus proposiciones en relación con el mismo objeto, y si son expuestas con el propósito de explicar ese objeto en uno o varios de sus aspectos. En este caso contamos, sin duda, con ambos puntos. Podemos, por tanto, para evitar cualquier determinación calificativa, designar a la teoría en cuestión como «la teoría del principio expuesta por la figura literaria de Sócrates, sin una pretensión fuerte de verdad y de modo incompleto». Pero ello no cambiará en nada el hecho de que en los libros centrales de la *República* tenemos que ver con una teoría del principio (singular).

II. La Teoría Platónica de los Principios en la Tradición Indirecta

En las referencias doxográficas de Aristóteles, Teofrasto y otros autores que Konrad Gaiser ha recogido como «Testimonia Platonica» (=TP),[1] encontramos una teoría de los principios (plural), cuyos rasgos principales son los siguientes:[2]

[1] K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: K. Cotta, 1963, 2.ª ed. 1968, 441-557: «Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons». Edición separada de los testimonios (con introducción de G. Reale y la traducción italiana de las notas de Gaiser por V. Cicero): K. Gaiser. *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, 1998. Una colección ampliada con traducción francesa de todos los testimonios se encuentra en Marie-Dominique Richard. *L'enseignement orale de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. París: Cerf, 1986, 243-381.

[2] En lo que sigue, las citas que presentamos son muy pocas, y solo *exempli gratia*. Una lista completa de pasajes se encuentran en M-D. Richard (ver n. 1), en especial 171-242 («Le contenu de l'enseignement orale»).

(1) Hay dos principios últimos que explican toda la realidad: lo uno y la díada indeterminada (TP 22 A, 22 B (=Arist. Met. A6; Alejandro de Afrodisia, In Arist. Met. 55.20-56.35 H.)).
(2) La acción conjunta de estos principios, que son concebidos como limitación y determinación de lo ilimitado e indeterminado por parte de lo uno (y sus derivados), es una generación, γεννᾶν, de la realidad (TP 22 A et al.; Arist. Met. 987 b34).
(3) El primer producto de la «generación» inteligible son las Ideas-Número (TP 22 B et al.).
(4) Las Ideas en conjunto le deben lo que son (τι ἐστίν) a lo uno, así como las cosas sensibles le deben lo que son a las Ideas (TP 22 A = Met. A 6, 988 a10-11). Esto parece implicar que lo uno como principio está «sobre» la Idea del mismo modo en que la Idea está sobre la cosa singular. (No se usa la palabra «más allá», ἐπέκεινα).
(5) El principio positivo se llama el Bien. Su esencia (οὐσία) puede ser determinada: es lo uno (TP 28 b = Arist. Met. N4, 1091 b13-15). El otro principio es la causa del mal en el mundo (TP 22 A (=Arist. Met. 988 a14-15) et al.).
(6) Lo uno o el Bien es la causa final universal. Incluso los números «tienden» hacia o «desean» el Bien (Arist., EE I 8, 1218 a24-31 = Testimonium Nr. 79 en Richard, no se encuentra en Gaiser)).
(7) La teoría platónica de los principios intenta explicar la conexión universal del ser desde el principio hasta los fenómenos (TP 22 A (= Ar. Met. 987 b18-20), 22 B, 26 B, 30 (= Teofrasto, Met. 6 a15-b17)).
(8) Al camino del conocimiento «hacia el principio» le corresponde un camino inverso «desde los principios» (TP 10 (= Arist. EN I 4, 1095 a30-b3), 30 (= Teofrasto, ver arriba (7)), 32 (= Sexto Empírico, Adv. math. 10.263 ss., 276 ss.)).

/Es claro que esta teoría no es idéntica con la teoría del principio que Sócrates expone en los libros VI y VII de la *República*. Pero también debe quedar igualmente claro que ambos esbozos están bastante emparentados./Si las representaciones, formas de pensamiento y conceptos de los «Testimonia Platonica» no estuvieran relacionados por la referencia común a Platón, sino que hubieran sido transmitidos como anónimos, por ejemplo, como concepciones de los Πυθαγορικῶν παῖδες (como en Sexto Empírico, Adv. math. 10.270 (=TP 32)), entonces, al considerarlos imparcialmente, diríamos espontáneamente que estos «sucesores de los pitagóricos» eran parientes intelectuales cercanos al Sócrates de la *República*.

Pues las coincidencias se refieren a cuestiones tan esenciales como la explicación de la realidad toda desde *un* principio o *un* par de principios, la «generación» de los ámbitos subordinados de la realidad por el ámbito originario (incluyendo el uso de la metáfora sexual: «padre» *República* 506 e6, «masculino/femenino» como μιμήματα τῶν ἀρχῶν Met. 988 a7), la causalidad del primer principio como fin de todo deseo y como fuente de la esencia (*Was-Sein*), la determinabilidad del

τί ἐστιν del principio, la conexión universal del ser y el doble camino «hacia arriba» y «hacia abajo» del conocimiento.

Sin embargo, las diferencias también son claras. Sócrates solo habla de *una* ἀρχή; la tradición indirecta, de *dos* ἀρχαί. Sócrates no dice nada sobre el τί ἐστιν del Bien, los testimonios lo determinan en cuanto a su contenido como τό ἕν (lo uno). Según los informes, el Bien es causa final de todo, pero en la *República*, según parece, solo lo es para el deseo humano. Sócrates no habla de una limitación de lo ilimitado mediante lo uno; la tradición indirecta, en cambio, no conoce ninguna analogía especial del Bien en el ámbito de lo sensible.

III. ¿Cómo se relacionan ambas teorías entre sí? Diferentes posibilidades de explicación

¿Cómo se compensan las coincidencias y las diferencias entre ambas teorías? ¿Es una de las teorías apta para corregir la otra? ¿Debe dejarse una de lado por considerar que no es platónica? Las siguientes posibilidades son las que se nos muestran:

(1) Si la teoría socrática del principio (sing.) fuera totalmente irreconciliable con la teoría de los principios (pl.) de la tradición indirecta, todavía no se podría concluir a partir de allí que tenemos que desechar una de las teorías. Si bien el análisis histórico-genético de Platón no es muy apreciado en la actualidad, y, en efecto, la constancia y la consistencia de las posiciones defendidas en los diálogos es más impresionante que las (en su mayoría) pequeñas inconsistencias que se quería poner de lado mediante un «desarrollo», no obstante, pretender negar a priori la posibilidad de un cambio de las posiciones platónicas sobre la ἀρχή o las ἀρχαί, sería un mero dogmatismo. En consecuencia, quedan dos opciones:

(1.a) Si se acepta un desarrollo del pensamiento de Platón, la teoría «monista» de Sócrates habría que considerarla como temprana, la dualista de las *ágrapha dógmata* como tardía. Puesto que las formas de pensamiento son las mismas, el tránsito de una versión a otra no sería nada extraño. La posición de las *ágrapha dógmata* tendríamos que aceptarla como el resultado más maduro del pensamiento platónico.

(1.b) Sin aceptar un desarrollo —suponiendo una incompatibilidad básica— tendríamos que escoger entre las dos teorías:

(1.b.1) Quien se adhiere a la tesis de la «anonimidad» de Platón, esto es, a la tesis de que Platón no pretende dar a conocer su propia posición en los diálogos, razón por la cual ninguna figura de los diálogos, ni siquiera «Sócrates», puede ser considerada como «portavoz» (o «mouthpiece») del autor, tendrá que darle la preferencia a la doctrina de los principios de la tradición indi-

recta, pues solo ella concuerda con la lección «Sobre el Bien» en la que Platón habla en nombre propio, mientras que el «Sócrates» de la *República* no puede ocupar el lugar de su autor.

(I.b.2) Quien no cree en la «anonimidad» de Platón en sus diálogos, le dará la preferencia a la teoría «monista» de «Sócrates». Para él tendríamos un texto «auténtico» de Platón frente a un informe secundario y (supuestamente) adulterado.

No necesitamos escoger entre estas tres posibilidades (desarrollo de Platón —mayor autenticidad de las *ágrapha*— mayor autenticidad de la *República*), todas las cuales tienen sus dificultades, si se muestra la verdad de la siguiente posibilidad:

(2) Si consideramos más de cerca la intención de los testimonios textuales, no hay una oposición real entre las dos teorías.

Para poder juzgar acerca de esta cuestión, se requiere de una mirada al contexto dialógico en el que Sócrates expone su concepción del principio.

IV. La forma literaria del desarrollo de la teoría del principio de Sócrates

Desde la «Introducción» de Friedrich Schleiermacher a su traducción de Platón de 1804 se insiste una y otra vez en el significado de la forma para lo que se dice en los diálogos platónicos. Sin embargo, raros son los estudios detallados que realmente merecen ser considerados como análisis *literarios* de la forma dialógica, y, por lo general, se refieren únicamente a detalles notorios, pero no al conjunto de un diálogo o a lo común a todos los diálogos.

Un análisis literario tiene que partir del reconocimiento de los diálogos como *dramas*. La peculiaridad literaria de un drama resulta de una conjunción de una variedad de elementos. Entre ellos, sin duda, les corresponde la mayor importancia a la *concepción de las figuras* y a la *acción* del drama.

La concepción de las figuras del drama «*República*» tanto como su acción las he analizado en otro contexto.[3] «Sócrates» es caracterizado como un hombre de una modestia y urbanidad personales, pero que, no obstante, representa nada menos que al dialéctico superior que, desde las alturas de su conocimiento, ha «descendido» —κατέβην es la primera palabra de su relato: 327 a1— para dialogar con interlocutores amigables que, si bien se interesan por la filosofía, no obstante, no tienen un nivel muy avanzado en su conocimiento. Que Sócrates debe ser entendido como la imagen del dialéctico queda completamente claro cuando, al final

[3] *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin/Nueva York: W. de Gruyter, 1985, 271-326 (=*Platone e la scrittura della filosofia*. Milán: Vita e Pensiero, 1992 (3.ª ed.), 354-415. En adelante PSP y PSF respectivamente.

de la alegoría de la caverna, se le atribuye al que «ha descendido» (cf. καταβάς 516 e4) desde la visión del Bien precisamente la misma suerte del pensador del mismo nombre[4] que fuera asesinado en el año 399 a. J.C. (517 a4-6, cf. d4-e3). Los interlocutores están plenamente conscientes de la diferencia entre ellos mismos y quien dirige el diálogo: Sócrates debe poner en marcha la investigación, a él le dejan la iniciativa (427 d1-e5, 432 c1-6, 453 c7-9, 595 c7-596 a4), ellos, por su parte, solo quieren seguirlo y ayudar con lo que pueden, a saber, con su buena voluntad, dándole ánimo, y con las respuestas adecuadas (427 e4, 474 a6-b2), respuestas, téngase en cuenta, a preguntas cuya gran mayoría delinean por su forma misma la respuesta correcta.[5]

Quien esté en condición de prestar atención a la atmósfera creada en el diálogo mediante esta concepción de las figuras rechazará por inadecuada la idea de que pueda darse una situación en que «Sócrates», como figura del dialéctico, *no* se encuentre en amplia ventaja respecto de la fase actual del diálogo, pues considerará que tal situación contradice el texto.

El mismo mensaje es transmitido más claramente aun por la acción del drama. Ella debe ser entendida como una «prueba de fuerza», en la que se ve si Sócrates se deja «forzar» por el grupo numéricamente mayor en torno a Polemarco, a participar en el diálogo por él deseado y a manifestar sus opiniones, o si logra convencerlos de que lo «dejen marchar» (327 c1-14). Resulta que el motivo del «no dejarlo marchar» y de «forzar» al filósofo, determina la acción hasta el libro VII. En la medida en que Sócrates cede al comienzo y en el curso del diálogo se deja varias veces «forzar» a manifestar su posición, parece perder la «prueba de fuerza».[6] Sin embargo, en las cuestiones filosóficamente decisivas —la fundamentación de su concepción del alma, la pregunta por el τί ἐστιν del Bien y por las especies y caminos de la dialéctica— logra convencer a sus interlocutores de que lo «dejen marcharse», esto es, que acepten sin mayor presión, su clara y conscientemente expuesta limitación de la comunicación filosófica. Al final, Sócrates es el vencedor de la «prueba de fuerza».[7] Pero que él le impone al diálogo limitaciones en cuanto al contenido, lo hace manifiesto en los pasajes en que guarda reserva y a los que me referiré brevemente.[8]

(1) En el diálogo no se recorre el «camino más largo» de la dialéctica (μακροτέρα ὁδός 435 d3, μακροτέρα περίοδος 504 b2). Expresamente renuncian los

[4] Digo que el Sócrates del diálogo es «del mismo nombre» que el filósofo que ha existido históricamente para que nadie piense que veo en el primero un *retrato* del segundo. En todo caso, el Sócrates literario de Platón es una *interpretación* del Sócrates histórico, o, mejor aún, una interpretación de determinados rasgos complementados con otros rasgos que no le pertenecen.

[5] Ver mayores detalles sobre la concepción de las figuras en la *República* en PSP 290, 297-303 (=PSF 375 ss., 383-390).

[6] Cf. 327 c9: Ἢ τοίνυν τούτων κρείττους γένεσθε ἢ μένετ' αὐτοῦ («Pues o han de poder con nosotros o se quedan aquí»).

[7] Cf. PSP 271-277, 315-316, 325 ss. (PSF 354-361, 403-404, 415).

[8] Estos pasajes los he interpretado detalladamente en PSP 303-325 (=PSF 390-414).

interlocutores a recorrerlo, tanto en el libro IV como en el VI (435 d6-7, 504 b5-8, 506 d3-6), aunque no queda ninguna duda de que solo el camino más largo conduce al conocimiento del Bien como meta (504 c9-d3, 533 a8-10, c7-d1).

(2) Hasta se rechaza la exigencia disminuida de Glaucón de que Sócrates hable sobre el Bien como lo ha hecho sobre las virtudes (506 d3-5) —esto es, al modo de un simple bosquejo (ὑπογραφήν 504 d6) que carece de la exactitud dialéctica, pero que de todos modos puede llegar hasta la definición de su objeto, tal como las virtudes fueron definidas en el libro IV—. La comunicación de su «opinión» (τὰ δοκοῦν ἐμοί 506 e2) sobre el τί ἐστιν del Bien sería, según el parecer de Sócrates, más de lo que se puede alcanzar «con el impulso que llevamos ahora» (506 e1-3); de ahí su decisión: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσομεν τὸ νῦν εἶναι («Dejemos por ahora lo que sea el Bien en sí», 506 d8-e1). Queda entonces claro que Sócrates *tiene* una opinión sobre la esencia del Bien.

(3) En lugar de su opinión, Sócrates ofrece la analogía entre el sol y la Idea del Bien, la elucidación de las implicancias ontológicas y gnoseológicas de esta analogía mediante un diagrama y, finalmente, una alegoría del ascenso hasta el supremo conocimiento. El ofrece esto no tanto porque esta sería la única forma en que se puede hablar sobre el Bien, antes bien, Sócrates pone en claro que su imagen es descifrable, traducible a un lenguaje conceptual (533 a2-3).

(4) La «imagen» del Bien (εἰκών 509 a9, ὁμοιότης c6), que Sócrates entiende claramente como un substituto, no es desarrollada del todo: συχνά γε ἀπολείπω («Es mucho lo que me queda»), le dice a Glaucón en 509 c7, y vuelve a señalar que la presente conversación no permite decir todo: solo ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν («lo que pueda ser dicho en esta ocasión»), *de ello* no dejará voluntariamente nada de lado (509 c9-10).

(5) El camino más largo de la dialéctica no solo no es *recorrido* (ver (1)); Sócrates hasta se resiste a presentar aunque sea un bosquejo externo de las «especies» y los «caminos» de la dialéctica. Pues, Glaucón le pide algo semejante cuando dice que Sócrates debe tratar sobre el «modo» de la dialéctica de la misma manera como lo ha hecho con el «proemio» de las disciplinas matemáticas (ἐπ' αὐτὸν δὴ τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον 532 d6-7). Pero el panorama que Sócrates ofrece de los estudios matemáticos es un esbozo «desde fuera», de ninguna manera un intento de introducirse en las matemáticas. Sócrates se resiste a hacer una exposición análoga de la dialéctica porque sabe que Glaucón ya no estaría en condiciones de seguirlo: Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν. Ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι («Pero no serás ya capaz de seguirme, querido Glaucón —dije—, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte», 533 a1-2). Esta res-

puesta implica que Sócrates está perfectamente en condiciones de presentar el esbozo deseado.[9]

V. No hay contradicción entre las dos teorías

Quien esté dispuesto a apreciar adecuadamente estas claras limitaciones del alcance filosófico del diálogo que tiene lugar «ahora» tiene que llegar a la conclusión de que no hay una oposición entre la teoría socrática del principio y la teoría de los principios de la tradición indirecta, y que tiene poco sentido pretender «corregir» sobre la base de la *República* las noticias que sobre los principios de Platón nos han legado tanto Aristóteles como otros autores.

Consideremos las más conocidas de las diferencias que hay entre estas teorías:

(1) La ἀρχή de Sócrates es «el Bien», cuyo τί ἐστιν queda sin determinar; el principio positivo de la tradición indirecta es «el Bien», cuyo τί ἐστιν es «lo uno». Una diferencia *dogmática* ha de querer encontrar aquí solo quien crea tener una prueba de que la opinión de Sócrates sobre el τί ἐστιν del Bien (506 e) —opinión que conscientemente renuncia a transmitir— contiene algo *diferente* que la identificación uno= bien. Quien, por el contrario, comparta con Hans-Georg Gadamer[10] la opinión de que esta identificación también se encuentra tras del texto de la *República*, preferirá decir que Sócrates ofrece una exposición recortada (a propósito) y la tradición indirecta una exposición más completa de la misma concepción del Bien.

(2) Sócrates solo habla del Bien, los testimonios del Uno-Bien y de la díada indeterminada. ¿Monismo contra dualismo? Difícilmente. Pues la Idea del Bien es acentuadamente la causa «de todo lo recto y bello» que hay en todas las cosas (πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν, 517 c2). ¿Acaso según la opinión de Sócrates no hay nada malo en el mundo? En el libro II había dicho el mismo Sócrates que el Bien no es la causa de todas las cosas (Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν 379 b15); de lo malo hay que buscar otras causas (τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζετεῖν τὰ αἴτια c6-7). Esta búsqueda de las causas del mal simplemente no se lleva a cabo en la *República*. ¿Queremos acaso afirmar dogmáticamente que esta búsqueda habría llevado a Sócrates a cualquier cosa posible pero de ninguna manera al principio negativo de la ἀόριστος δύας? Solo si pudiéramos *demostrar* que es así, podríamos hablar de dos teorías diferentes del principio o de los principios.

[9] Sobre el lenguaje del símil del sol —igualmente una parte indispensable del análisis literario— véase más abajo (6).

[10] *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter, 1978, 82: «Que el Bien de algún modo es lo Uno está, en todo caso, implícito en la estructura de la *República*».

(3) La tradición indirecta habla sobre las Ideas-Número como primeros productos de la «generación» ontológica, la *República* no dice nada al respecto. Sin embargo, ¿qué quiere decir que el que conoce desciende desde el principio ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων («ateniéndose a las cosas que dependen de él», 511 b8)? Solo si se puede excluir la posibilidad de que en la concepción general τὰ ἐκείνης ἐχόμενα («las cosas que dependen de él») también se refiera a las Ideas-Número, se justifica hablar sobre dos teorías de contenido diferente.

En suma, no debemos olvidar las metas y tareas que Sócrates se ha impuesto a sí mismo en este diálogo. De un lado, quiere hacer comprensible por qué los filósofos gobernantes tienen de todos modos que conocer al μέγιστον μάθημα (504 c9-d3, 506 a1-3, 517 c4-5, 526 e4, 540 a-b). De otro, él ha decidido que su opinión sobre la esencia del Bien y sobre la estructura y los métodos de la dialéctica no deben ser mencionados en la medida en que superan el «presente impulso» (506 e1-3, 533 a1-2), y que él mismo transmite lo que transmite de un modo incompleto: συχνά γε ἀπολείπω (509 c7). Hay que tomar en serio esta explicación. No es la intención de la figura principal de la *República* exponer exhaustivamente sus propias opiniones (τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα, 509 c3) sobre los principios. No tiene por qué sorprendernos si falta algo desde la perspectiva de las *ágrapha dógmata*: el principio negativo, la determinación de la esencia del Bien, la proyección de todo el ámbito del ser, incluso el modo de actuar de la causa de todo (a saber, que el principio positivo forma el mundo mediante la limitación de lo ilimitado). Sócrates no necesita todo esto para su diálogo sobre el Estado ideal.

Ante la limitación explícita de la temática del diálogo, más que sobre dos teorías divergentes, conviene hablar de la teoría socrática del principio como una versión abreviada de la enseñanza oral sobre los principios. En el diálogo se menciona con claridad la razón de semejante abreviación: lo que falta pertenece al «camino más largo» de la dialéctica, que, por lo demás, sería demasiado exigente para los interlocutores.

VI. ¿Con qué actitud habla Sócrates? ¿Qué nos muestra el lenguaje del símil del sol?

«Sócrates» es conocido como el pensador que no se atribuye a sí mismo ningún saber. También en nuestro texto, cuando una vez más «no lo dejan marchar» (504 e4-6) y tiene que exponer su opinión sobre el Bien, pregunta si es correcto hablar de algo como si tuviera un saber del cual no dispone (506 c2-5). Después de haber expuesto no tanto su opinión sobre el τί ἐστιν del Bien sino, antes bien, muchas otras cosas al respecto, dice que solo dios sabe si su concepción es verdadera (517 b7). Y sobre su exposición de la dialéctica, que, en realidad, ni siquiera llega a exponer, asegura que no solo podría mostrar una imagen sino αὐτὸ τὸ ἀληθές

(«la verdad misma»), al menos tal como a él le parece —si es así o no, no quiere afirmarlo con seguridad (533 a2-5). Sócrates cuenta, entonces, claramente con una *posible* diferencia entre su opinión y la «verdad misma». Por lo demás, la diferencia entre su opinión y lo que él expresa de su opinión aquí y ahora no es para él solo posible, sino absolutamente segura. Ambas diferencias se pueden presentar de la siguiente manera: αὐτὸ τὸ ἀληθές =? τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα ≠ ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν.

El hecho de que Sócrates le ponga un signo de interrogación a la pretensión de verdad de su «opinión», se interpreta a menudo como si quisiera decir: «es imposible que mis δοκοῦντα coincidan con «la verdad misma» (αὐτὸ τὸ ἀληθές), pues, sea como fuere, alcanzar el conocimiento último no es posible para los hombres». Sin embargo, hay una enorme diferencia entre la seguridad moderna respecto de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento definitivo y la renuncia de Sócrates a una fuerte pretensión de verdad. Que sus δοκοῦντα puedan dar con la verdad, es para Sócrates una posibilidad real. Disimular esta posibilidad corresponde más bien a la urbanidad ática.[11] No hay allí ningún menosprecio de la debilidad del conocimiento humano, pues, como hemos visto (más arriba p. 88), el Bien es para Sócrates cognoscible. Y en el *Fedón*, no es Sócrates sino Simmias quien dice τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων (107 b1: «y porque tengo en poca estima la debilidad humana»). Sócrates, en cambio, promete confiadamente alcanzar un punto más allá del cual nada se puede buscar (*Fedón* 107 b9), punto que es comparable con el «fin de la travesía» en la *República* (532 e3).

Pero —se ha de objetar—, ¿acaso Sócrates no devalúa sus δόξαι radicalmente, incluso antes de comenzar a exponerlas (parcialmente)? «¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y torcidas [...]?», pregunta en 506 c11.

¿Tiene Sócrates a sus opiniones realmente por feas, ciegas y torcidas? Claridad en esta cuestión nos ofrece la continuación de la pregunta: «[...] cuando tienes la posibilidad de oírlas claras y hermosas de labios de otros?» (506 c11-d1). ¿Qué respuestas son esas, claras y hermosas, provenientes de otros y ante las cuales las opiniones de Sócrates son feas, ciegas y torcidas? Ya las conocemos: son las explicaciones del Bien como «conocimiento» y «placer», que Sócrates acaba de poner fácilmente de lado (505 b5-c11). La aseveración de la «fealdad» de sus pro-

---

[11] ¿Qué pasaría si Sócrates *no* minimizara conscientemente su pretensión de verdad? Entonces sus amigos podrían decirle: Ὠγαθή, μὴ μέγα λέγε. Pero semejantes palabras las ha destinado Platón más bien para el siempre modesto Sócrates. Este las usa contra Cebes, quien tiene la expectativa de que Sócrates resolverá su problema sin esfuerzo (*Fedón* 95 a7-b5). Pero la advertencia μὴ μέγα λέγε no le impide a Sócrates cumplir del todo con la expectativa de Cebes. Por tanto, no es que la confianza en el conocimiento superior de Sócrates fuera exagerada, solo el μέγα λέγειν es indeseable μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι (*Fedón* 95 b5-6). ¿Acaso no es esto suficiente para explicar la renuncia de Sócrates a cualquier μέγα λέγειν, incluso en la *República*? Como muestra el *Fedón*, semejantes expresiones de modestia no permiten concluir que Sócrates es incapaz de encontrar una respuesta convincente a las preguntas en cuestión.

pias opiniones está, por tanto, llena de la más aguda ironía. Esta es *su* forma de aludir al rango particular de lo que sigue.

¿Cuál es la actitud lingüística de Sócrates cuando, de manera conscientemente incompleta, expone sus opiniones sobre el μέγιστον μάθημα? ¿Se aproxima humildemente a un inefable (ἄρρητον),[12] tantea temeroso e inseguro algo de lo cual —así se afirma con gusto hoy en día— *solo* se puede hablar en forma de símiles?

En el texto no se percibe nada de un titubeo de Sócrates. Si bien consecuentemente con sus pocas pretensiones vuelve a advertir a sus interlocutores que su «pago de los intereses» podría ser falso (507 a4-5), no obstante trae brevemente a la memoria la «ya a menudo» expuesta teoría de las Ideas (507 a6-b11), le explica a Glaucón, que al comienzo parece no entender, cuán necesario es para la vista un «tercer elemento» entre lo visible y el ojo (507 c1-508 a3), así como la naturaleza solar del ojo y el origen de la vista en el sol (508 a5-b11), para pasar luego a exponer, con una serie de imperativos y muy consciente de sí mismo, su opinión sobre la analogía entre el sol y la Idea del Bien: φάναι με λέγειν, ὧδε νόει, φάθι εἶναι, διανοοῦ, εὐφήμει [...] ἀλλ᾽ ἔτι επισκόπει, φάναι (508 b12, d4, e3, e4; 509 a9-10, b7). Entre estas exigencias dirigidas a los interlocutores para que piensen el asunto de tal o cual manera, se encuentra la clara afirmación acerca de cuál es la opinión «recta» (ὀρθῶς, ὀρθόν 5 veces en 508 e6-509 a4), y cuál la falsa sobre la relación entre el saber, la verdad y la Idea del Bien, así como la aseveración de que «es aun mayor la consideración» que el Bien merece (ἔτι μειζόνος τιμετέον 509 a4-5). Los imperativos del símil del sol continúan en los símiles de la línea y la caverna: νόησον, τέμνε, τίθει, σκόπει, μάνθανε, λαβέ, τάξον, ἀπείκασον, σκόπει, ἐννόησον (509 d1, d7, 510 a5, b2, 511 b3, d8, e2, 514 a1, 515 c4, 516 e3, cf. προσαπτέον 517 b1).

Lo que Sócrates transmite de sus δοκοῦντα sobre el Bien, lo expresa bajo la forma de instrucciones que él da: Glaucón debe entender tal y cual idea si quiere conocer la opinión de Sócrates. Incluso si es lícito que Glaucón manifieste y deba manifestar una y otra vez si está siguiendo a Sócrates, hay que caracterizar a la secuencia de los tres «símiles» como una de los pasajes menos dialógicos de la obra platónica: Sócrates no busca la aprobación de Glaucón y ni siquiera quiere conocer su apreciación, él solo quiere saber si Glaucón puede entender las ideas tal como él las expone (ejemplo: «[...] εἰ κατανοεῖς. - Ἀλλὰ κατανοῶ» 510 a3-4).

Al tono excepcionalmente seguro y altivo de Sócrates en los símiles, le corresponde también su mensaje, que después de la preparación en los símiles del sol y la línea alcanza su expresión en la alegoría de la caverna. Hegel es uno de los pocos que así lo han visto. En la alegoría de la caverna, dice en sus *Lecciones*

---

[12] H.-G. Gadamer 1978, 21: «Aprehender directamente al Bien y pretender conocerlo como un μάθημα, parece ser imposible por su propia naturaleza. Esta inefabilidad, este ἄρρητον hay que considerarlo tan sobriamente como sea posible».

sobre Historia de la Filosofía, Platón habla «con todo el orgullo de la ciencia — no hay nada allí de la denominada humildad de la ciencia respecto de otras ciencias, ni del hombre respecto de Dios».[13]

Esta presentación consciente de sí misma y, según Hegel, hasta «orgullosa» de las δοκοῦντα socráticas alcanza una primera cumbre en la frase final del símil del sol, donde nos enteramos que la Idea del Bien «está más allá de la οὐσία en dignidad y poder» (509 b9-10).

No tiene sentido pretender devaluar la importancia filosófica de esta frase: la cuidadosa configuración literaria que la muestra como el clímax provocador del movimiento del pensamiento, no lo permite.

A la presentación literaria de la expresión del ἐπέκεινα le pertenece naturalmente el juego ampliamente desplegado (504 e4-507 a6) en torno a la pretendida carencia de valor y posible falsedad de las δόξαι socráticas sobre el Bien. Pues, si bien la afirmación del ἐπέκεινα no es la presentación de la esencia (τί ἐστιν) del Bien, no obstante, relativamente se acerca lo más posible a su captación mediante la metáfora espacial «más allá». Por tanto, tenemos que relacionar la devaluación socrática de su propia «opinión» con la notable elevación de su expresión. Quien no perciba la ironía en βούλει οὖν αἰσχρὰ ἤσθησαι, τυφλά τε καὶ σκολιά («¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y torcidas?»), podrá considerar la aseveración sobre la trascendencia del Bien como «fea, ciega y torcida». Quien, por el contrario, tenga la sensibilidad para percibir la peculiaridad del modo socrático de hablar, admitirá que hay que reconocer la afirmación del ἐπέκεινα —conforme a la voluntad del autor— como «hermosa, transparente y recta».

En consecuencia, no debemos considerar a la frase ἐπέκεινα τῆς οὐσίας aisladamente,[14] sino, en primer lugar, como respuesta a la típica actitud de Sócrates de rebajar sus propios méritos (εἰρωνεία en griego) en 506 c11, y, en segundo lugar, como el clímax claramente reconocible de la analogía. Al respecto hay que decir brevemente lo siguiente:

Después de la aseveración básica de que la Idea del Bien ha «engendrado» al sol como su análogon (508 b12-13), y después de la explicación de la función de la luz y la verdad para la vista y el conocimiento (508 c4-d10), Sócrates trata de explicar la importancia de la Idea del Bien. Él no evita hacer afirmaciones de peso sobre el rango ontológico del Bien: si bien el conocimiento y la verdad son muy bellos (καλλῶν), no obstante, el Bien, como causa suya, es κάλλιον ἔτι τούτων («es más bella aún que ellas» 508 e6). Es correcto que el conocimiento y la verdad

[13] Theorie-Werkausgabe. Francfort/M.: Insel, 1971, T. 19, 37.

[14] La consideración aislada de 509 b9 por L. Brisson, «Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon». En: *Méthexis* 6, 1993, 11-35, esp. 23; idem, «*Republic* VI 509 a9-c10. Harold Cherniss' Traditional Approach to Plato», Manuscrito para el congreso de la IAP, Sept. 2000, pretende ser un «análisis literario». A mi parecer, a un análisis literario le corresponde, sin embargo, algo más que la explicación de ὑπερβολή 509 c2 en el sentido de una «exageración» retórica (Brisson, Ms 2000, esp. 4); ver más abajo.

son «boniformes», pero no como el Bien, pues a este hay que atribuirle una «aun mayor dignidad», ἔτι μειζόνως τιμετέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν (509 a4-5). El uso duplicado de ἔτι con un comparativo no es suficiente; el Bien es ὑπὲρ ταῦτα κάλλει («supera a estos en belleza», 509 a7), que Glaucón correctamente califica como ἀμήχανον κάλλος («extraordinaria belleza», 509 a6). Quien ha llegado hasta aquí, debe estar profundamente convencido de la trascendente «belleza» y «dignidad» (τιμήν, rango) del Bien. Más aun, el Bien no solo les otorga a las Ideas su inteligibilidad, sino también τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν («el ser y la esencia»), pero él mismo no es οὐσία, sino que «está más allá de la οὐσία en dignidad y poder» (509 b9). Es esta la quinta verbalización de la posición sobresaliente del Bien en un breve párrafo de menos de 20 líneas, donde el cada vez más intenso ἔτι aparece por tercera vez. Glaucón ha entendido el peso de esta gradación: él ve en ella una δαιμονία ὑπερβολή (509 c1-2), una «divina superioridad».

No convence la interpretación según la cual ὑπερβολή solo implica aquí una exageración lingüística con la cual se estaría criticando la frase sobre el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, crítica que Sócrates supuestamente aceptaría de modo que la reacción de Glaucón y la reacción de Sócrates a esa reacción, le quitarían la relevancia filosófica a la aseveración ontológica de 509 b9 (L. Brisson, Ms 2000).

Pues ὑπερβολή en el sentido del *terminus technicus* no está documentado en Platón. E incluso si Platón conoce el término retórico, ¿es acaso creíble que habría designado la exageración meramente lingüística como δαιμονία ὑπερβολή, más aun si quería acusarla? Tenemos aquí una verdadera superioridad «*divina*»: la Idea del Bien está en analogía con el sol, y este fue introducido desde un comienzo como *dios* (θεός 508 a4). Pero el Bien es aun (ἔτι) mayor en rango y poder, pues es la causa última de todo valor, todo conocimiento y todo ser, incluso del ser del sol: δαιμονία ὑπερβολή.

Pero supongamos que ὑπερβολή se refiere, en verdad, únicamente al aspecto lingüístico en la expresión de Sócrates y no a la relación ontológica expresada de esa manera. ¿Basta entonces decir que en 509 c1-4 se destruye o al menos se limita la relevancia de la frase ἔτι ἐπέκεινα?

Es aquí donde tendría que *comenzar* un análisis literario que merece este nombre. La pregunta decisiva tiene que rezar: ¿cuál es el sentido de una configuración lingüística que lleva a Sócrates, el *irónico* —que siempre tiende a la formulación y la apreciación reticente y jamás a la exagerada—, a hacer uso aquí de la hipérbole «demónica»? ¿Y qué sacamos desmantelando la expresión ἔτι ἐπέκεινα con la lectura retórica de la ὑπερβολή si quedan aún otras cuatro hipérboles en el texto, que, ciertamente, no solo son «retóricas»: ἔτι κάλλιον, ἔτι μειζόνως, τιμετέον, ὑπὲρ πάντα κάλλει y ἀμήχανον κάλλος.

Incluso si aceptamos la (errónea) interpretación retórica de ὑπερβολή habría que persistir en que algún significado debe tener el hecho de que el siempre sereno y crítico Sócrates celebre un semejante clímax lingüístico, pues en 508 e1-509 c2 tenemos, sin duda, la *celebración* verbal de un conocimiento asombroso cuya

incomparable importancia se debe hacer sentir. El cuasi religioso εὐφήμει («no blasfemes» 509 a9) y la invocación a Apolo (509 c1), dios de la luz, lo subrayan aun más. La razón de un comportamiento lingüístico no-socrático solo puede residir en el hecho de que un asunto hiperbólico tiene que ser aclarado mediante medios hiperbólicos del lenguaje. En vista del «rango» (τιμήν cf. τιμετέον = πρεσβεῖα) y el «poder» (de la fuerza ontológica generadora) del Bien sería demasiado poco todo lo que quede por debajo de una hipérbole «retórica».[15]

VII. La reserva de Sócrates y la práxis filosófica en el Estado ideal

¿Por qué Sócrates no expresa sus δοκοῦντα sin omisiones? La razón ya ha sido mencionada: Glaucón no podía seguirlo, sería demasiado, cualitativa y cuantitativamente, para el «impulso presente» (533 a, 506 e). Solo brevemente quisiera mencionar que el comportamiento de Sócrates en el diálogo que tiene lugar en casa de Polemarco corresponde totalmente a la forma en que se practicaría la filosofía en el Estado ideal.

En más o menos una docena de pasajes[16] pone énfasis Sócrates en el hecho de que solo muy pocos hombres serían aptos para lo que él llama ἀληθινὴ φιλοσοφία.[17] Sin embargo, las cosas no son de tal manera que la multitud se mantenga libremente alejada de aquello que le es esencialmente inaccesible. El buen nombre de la filosofía (cf. 495 d1) atrae a muchos que no son dignos de ella. Su incompetencia y sus disputas son responsables de la hostilidad que la multitud siente hacia la filosofía y que perturba sensiblemente a Sócrates (eso se puede percibir muy bien en el texto, 487 b-497 a, cf. 539 c-d). En contra de la tendencia del público a menospreciar la filosofía no se puede hacer nada en la actualidad, los pocos filósofos verdaderos que la muchedumbre no reconoce como tales (488 a7-489 a2, alegoría de la «nave-estado»), viven al margen de la sociedad en un aislamiento por el que ellos mismos han optado (496 b-e).

La situación sería diferente en el Estado óptimo. Este tendría que hacer algo en contra de la manipulación y el daño que los incompetentes le causan al buen nombre de la filosofía. Los filósofos gobernantes corregirían los errores que se suelen cometer actualmente en el trato con la dialéctica (o con su caricatura, la erística); mientras que hoy en día hombres bastante jóvenes e inmaduros, y, en general, cualquiera al que no le compete la filosofía, se ocupan de la dialéctica, estos grupos en el Estado ideal serían excluidos del trato con ella.[18] Estas medidas de pre-

[15] Como aclaración: ciertamente tenemos ante nosotros una ὑπερβολή literaria, pero δαιμονία ὑπερβολή no se refiere a esto, sino a la relación ontológica presente en la pregunta.

[16] 428 e5, 476 b11, 491 b, 494 a4, 195 b2, 496 a11, c5, 499 d-e, 503 b7, d11, 531 e2.

[17] 486 b3, 490 a3, 499 c1, 521 b2, c7-8, cf. 548 b8-c1.

[18] 539 b1-d7, 503 d8-9: ἢ μήτε τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῷ μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ἀρχῆς: la «formación más exacta» es, sin duda la dialéctica.

caución (ευλάβεια 539 b1, cf. ἐπ' εὐλαβεία d3) serían para el provecho de los receptores y, a la vez, tendrían como meta elevar el prestigio social de la filosofía: καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα (sc.τῆς φιλοσοφίας) τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει («y así, no solo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable», 539 c8-d1). De esta manera se nombran dos razones de peso a favor de la cuidadosa reserva en la comunicación filosófica.

Sócrates se comporta ya aquí en el diálogo con Glaucón y Adimanto de un modo conforme con lo que él mismo postula para la práxis filosófica del futuro Estado ideal. Aunque su interlocutor Glaucón no es ningún joven inmaduro, se resiste a darle mayor información sobre la empresa de la dialéctica (532 d-533 a), y, en consecuencia, tampoco discute con él aquello adonde conduce el «camino más largo» de la dialéctica, la esencia de la Idea del Bien: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσομεν τὸ νῦν εἶναι («lo que es en sí el bien dejémoslo por ahora», 506 d8-e1).

VIII. Problemas que Sócrates deja abiertos

Hasta aquí hemos hablado de la presencia de una teoría del principio en las expresiones de «Sócrates» como figura del diálogo, de la concordancia de esta teoría con la teoría de los principios en las *ágrapha dógmata*, del estilo de su presentación literaria así como de su coincidencia con la praxis anticipada del filosofar en el futuro Estado ideal. Para terminar, podemos echarle una mirada a los problemas filosóficos de la teoría expuesta de manera incompleta por Sócrates, lo cual ha de ser breve puesto que las preguntas relevantes ya han sido tratadas en otro lugar, en parte por otros,[19] en parte por mí mismo.[20]

[19] H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter,1959. Idem, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 b», en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30; idem, *Dialettica e definizione del Bene. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VI*, 534 b3-d2. Milán: Vita e Pensiero, 1989. K. Gaiser. «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften». En: *Antike und Abendland* 32, 1986, 89-124; idem, «Platonische Dialektik-damals und heute». *Gymnasium Beiheft* 9, 1987, 77-107, G. Reale. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milán: Vita e Pensiero,1984, 1992 (20 ed.) (trad. al alemán: Paderborn: Schöningh 1993). Bastante útil como corrección de las parcialidades y las reducciones de la literatura anglosajona desde A. S. Ferguson. «Plato's Simile of Light». En: *Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152 y R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Oxford University Press,1953 es el libro de L. C. H. Chen. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992. Indispensable es el comentario continuo y los Apéndices en J. Adam. *The Republic of Plato*; 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1902 (repr. Cambridge 1963).

[20] Th. A. Szlezák. «Das Höhlengleichnis». En: O. Höffe (ed.). *Platon. Politeia*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, 205-228.

Si Sócrates tuviera ante sí a un Glaucón que fuera un dialéctico versado, tendría, entre otras, que plantearse las siguientes preguntas:

(1) ¿Cuál ha de ser la naturaleza de la ἀρχή si ha de poder cumplir con sus tres funciones como causa final, como fundamento del conocimiento y del ser?
(2) ¿En qué consiste el aspecto bueno (cf. ἀγαθοειδῆ, 509 a3) de la «verdad» y del «conocimiento»?
(3) ¿Cómo se relaciona el camino discursivo a través de todos los ἔλεγχοι (534 c1-3) con la «visión del Bien?
(4) ¿Cuál es el sentido filosófico preciso de aquel γεννᾶν (508 b13) mediante el cual el Bien se convierte en «padre» del sol y, en cierto sentido, en causa de todas las cosas?

(1') H.-J. Krämer[21] ha mostrado en varias ocasiones que no se ha podido explicar las funciones que Sócrates le atribuye a la Idea del Bien partiendo únicamente del texto y en base a algún sentido «ético» del término «bueno». En lugar de guiarnos por alguna concepción filosófica moderna, debemos tener en cuenta —como ha insistido una y otra vez H.-J. Krämer desde sus primeros trabajos— la equiparación mencionada por Aristóteles entre ἓν = ἀγαθόν (Uno = Bien). Como fin de todo deseo (505 d 11-e2), el Bien le otorga la *unidad* de la persona al sujeto del deseo: solo la vida conforme a las virtudes ayuda a superar la multiplicidad que se da con el mal y la escisión interior, ser «bueno» en sentido ético significa para Platón παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν («de muchos volverse completamente uno», cf. 443 e1). La areté solo tiene *una* forma, evidentemente porque su esencia está determinada por el Bien y este es esencialmente lo uno. Por eso es que ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας («hay una sola forma de la virtud, innumerables del vicio» 445 c5-6). La ética individual es concebida como la de los Estados: el Estado ideal sería moralmente superior si sus gobernantes conocieran el *único* fin que debe guiar a toda acción (cf. 519 c3-4). «Bueno» es para el Estado lo que le da *unidad* (462 a-b). Tampoco es discutible lo uno como condición básica del *ser* y el *conocer*: lo que es, es primero y ante todo *un* ente, y nada es cognoscible si no puede ser aprehendido como *un* objeto de conocimiento.
(2') Ἀλήθεια y ἐπιστήμη (o γνῶσις, 508 e5-e6) proceden del Bien y son de su especie, es decir, ἀγαθοειδῆ (508 e6-509 a5). La unidad del νοῦς es acentuada tanto por la imagen que Platón ofrece como descripción de su movimiento (*Las Leyes* 898 a3-b3), como por la tradición indirecta (Aristóteles, *De Anima* 404 b22: νοῦν μὲν τὸ ἕν). El pensamiento se asemeja a su objeto, pero la Idea es el objeto del pensamiento noético, Idea cuya característica ontológica principal es ser *una* (476 a5-6 αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι,

[21] Recientemente en: H. Krämer, «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis» (Buch VI 504 a-511 e)», en: O. Höffe 1997, 179 ss.

507 b6-7 κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης, 596 a6 εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον). «Buenos» y, por eso, cognoscibles («verdaderos») son los objetos del pensamiento puro en la medida en que constituyen una «unidad», y la ἐπιστήμη «buena» los aprehende en virtud de su capacidad de identidad y unidad.

(3') El recorrido por todos los pasos dialécticamente necesarios sería una tarea de una enorme extensión (cf. 534 a7-8). Así, por ejemplo, la astronomía filosófica exigida por Platón sería mucho más amplia que la que se practicaba en ese entonces y, con todo, no sería más que una parte del «preludio» matemático que es cuantitativamente superado con amplitud por la «melodía» (προοίμιον / νόμος 531 d7/8). Y, sin embargo, sin este «recorrido de todo» no es posible encontrar la verdad y alcanzar el conocimiento (*Parménides* 136 e1-3). Se entiende en qué medida la dialéctica platónica es un asunto de una larga vida en común (*Carta VII* 341 c6-7), y que incluso por la extensión —dejando de lado otras razones— no puede ser objeto de la escritura. De todos modos, si se les relaciona cuidadosamente con la tradición indirecta, las alusiones de Platón nos permiten reconocer que, en su fase decisiva, el «recorrido a través de los ἔλεγχοι» implicaría la separación del Bien respecto de los conceptos dialécticos supremos, los μέγιστα γένη y nos conduciría a una «definición» del Bien o de lo Uno como la medida más exacta (ἀκριβέστατον μέτρον).[22] Aun así, es difícil de decidir acerca de una cuestión de gran importancia filosófica, a saber, cómo se relaciona el «recorrido» indudablemente discursivo (cf. διεξιών 534 c2, διέξοδος, *Parm.* 136 e2) con la visión del Bien. El uso de las metáforas de los misterios (521 c2-3, 533 d1-3, 534 c7-d1) y el lenguaje «erótico» (485 b1, 490 b2, 499 c2), así como la clara correspondencia entre la descripción del deseo del «verdadero amante del conocimiento» (ὄντως φιλομαθής) en 490 a8-b7 y el punto crítico del discurso de Diotima en el *Banquete* 212 a, nos aseguran que la conversión hacia la Idea concluye en un «visión» que ya no puede ser discursiva. Por supuesto que esto es válido para el conocimiento de *cada* Idea en la medida en que se alcanza la meta.[23] Pero una y otra vez se distingue el conocimiento de la Idea del Bien respecto del resto del conocimiento de las Ideas como un nivel propio, lo cual solo es consecuente si las Ideas son οὐσία, y οὐσία es también lo realmente cognoscible, mientras que precisamente esta determinación ya no vale para el Bien (509 b8-9). El «recorrido» discursivo a través de una serie de relaciones conceptuales es la condición para el «contacto» noético (490 b3) o la «visión» (*passim*) de las Ideas, un acto cuya

[22] Cf. H. Krämer 1989, esp. 41-46, 57-62.

[23] El significado de la «visión» de la Idea en los diálogos del período intermedio ha sido elucidado por L. C. H. Chen 1992 con una exactitud ejemplar en la interpretación y en claro contraste con la interpretaciones racionalistas (cf. Ch. XIV-XVII, 127-178).

descripción gnoseológica adecuada es notablemente difícil.[24] La descripción del «ascenso» escalonado parece requerir un nivel epistemológico propio para el conocimiento de la «Idea» suprema que, a diferencia de las otras Ideas, está más allá de la οὐσία. Ese nivel tendría que estar por encima del conocimiento noético de las Ideas, tal como este está por encima de la διάνοια. El texto no dice si «Sócrates» así lo pensaba, ni tampoco dice cómo habría que caracterizar gnoseológicamente a este nivel. A quien nos quiera asegurar, sin embargo, que «puesto que no está en el texto, tampoco puede estar en el pensamiento del autor», habría que recordarle el pasaje 509 c7: συχνά γε ἀπολείπω («Es mucho lo que me queda»).

(4') El «Bien» es «Rey» y «Padre», y «engendra» al sol como una correspondencia visible. ¿Puede un padre engendrar sin una madre? Aristóteles da testimonio del uso que Platón hace de la metáfora sexual masculino/femenino referida a los principios (*Metafísica* 988 a5-7). Sin embargo, respecto de la «generación» solo aprendemos de esta manera que tiene que tratarse de la interacción de *dos* factores, lo cual de todos modos no es poco. Consecuentemente, «Sócrates», que solo menciona al «padre», no puede hablar del sentido ontológico de la generación implícita en su imagen. De lo que se trataba en la búsqueda académica por lo más fundamental o «anterior» (πρότερον, πρῶτον), es del establecimiento de conceptos presupuestos por otros conceptos sin que ellos mismos tuvieran presupuestos (conforme al principio según el cual συναναιρεῖν καὶ μὴ συναναίρεσθαι). Así se puede entender que el concepto de lo uno en tanto simplemente indispensable para toda representación y pensamiento, resultará considerado como el fundamento de todo. Un semejante modo de pensar es sometido, sin embargo, a la crítica aristotélica según la cual lo lógicamente anterior no tiene necesariamente por qué ser lo ontológicamente anterior (*Metafísica* M2, 1077 b1-2). Supuestamente, Platón habría respondido con su versión de la identidad parmenídea entre ser y pensar. La limitación o determinación de lo indeterminado mediante lo que pone la determinación y el límite, era ciertamente para Platón un principio tanto ontológico como lógico (cf. *Filebo* 16 c ss.). En su gran monólogo, Timeo no solo deja por determinar la naturaleza del Demiurgo (*Timeo* 28 c3-5), y de este modo el sentido ontológico preciso de la acción del Bien (cf. *Timeo* 29 e1-3) sobre el mundo sensible, sino también el número y la esencia de los últimos principios (48 c2-6, cf. 53 d6-7): un claro indicio de que no es casual que el «Sócrates» de la *República* pase por alto las cuestiones que más nos interesan sino que el autor mismo no las había previsto para ser expuestas en escritos destinados a su publicación.

(Trad. de Raúl Gutiérrez)

[24] K. Oehler. *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Munich, 1962 (Zetemata 29).

SÓCRATES JOVEN Y ANCIANO: DEL *PARMÉNIDES* AL *FEDÓN*

Peter Simpson

El *Parménides* es el primero de todos los diálogos socráticos de Platón (es decir de aquellos diálogos en los cuales Sócrates aparece). Solo en el *Parménides* aparece Sócrates como un hombre joven. En todos los demás diálogos parece ser cuando menos un hombre de mediana edad. En el *Fedón*, por el contrario, es un anciano de setenta años y al final del diálogo muere. La *República* se ubica en algún lugar entre estos diálogos. Tales cuestiones están fuera de discusión. Lo que no lo está es el significado que debe otorgárseles. Para nuestra lectura y comprensión de los diálogos, ¿debemos seguir la cronología de los diálogos conforme a la edad de Sócrates (cronología dramática)? ¿O debemos más bien seguir aquella conforme al momento en el que Platón los escribió (cronología histórica)? El mundo académico, en su mayoría, ha decidido adoptar la última opción. Yo propongo que adoptemos el primero y por varias razones.

La primera razón es simple curiosidad. Quiero realizar el experimento de interpretar los diálogos siguiendo su cronología dramática para ver adónde nos llevan. Existen abundantes interpretaciones de los diálogos conforme a su cronología histórica y sabemos muy bien adónde nos llevan y qué tipo de Platón (y Sócrates) producen. Es tiempo de probar la otra cronología y ver adónde nos lleva. Después podremos comparar los resultados y ver cuál, si alguna, es preferible.

La segunda razón es que la cronología dramática debe ser la mejor a seguir si nuestro propósito es el de comprender lo que Platón quiere decir. Platón realizó grandes esfuerzos para informarnos sobre esta cronología, pero ninguno para hablarnos de la histórica, así que al menos para él la primera era importante para la comprensión de sus escritos, mas no la segunda. Desde luego que podría ser que Platón estuviese equivocado o extraviado, y que la cronología tenga aspectos importantes que él ignoraba o no percibió. Pero difícilmente podría considerarse razonable si comenzáramos asumiendo algo semejante. Una sana hermenéutica (*pace* Derrida y otros) nos aconsejaría leer los textos conforme a la manifiesta intención de su autor antes de intentar leerlos conforme a nuestra propia intención o a la de otros. Además, buscar el significado de los textos antiguos, no en la manifiesta intención de su autor, sino en el secreto trabajo de la historia o del subconsciente (sobre el cual el autor mismo no podría ni pudo saber nada), constituye un anacronismo y un dudoso proceder: Esta manera de leer los textos debe su origen a Hegel y Nietzsche, a quienes los antiguos precedieron por unos dos mil años y

quienes propusieron teorías difícilmente aceptables, incluso en las versiones más actualizadas de sus epígonos.

La tercera razón es que la cronología dramática es la única sobre la cual conocemos algo definitivo. La cronología histórica, a pesar de toda su popularidad y sofisticación, no puede considerarse algo más que especulación. Aunque Platón no podría haber escrito, y de hecho no los escribió, de una sola vez todos y cada uno de sus diálogos, él podría más bien, y así lo hizo, continuar revisándolos a lo largo de toda su vida.[1] Por lo tanto, incluso si, digamos, escribió el *Fedón* antes que el *Parménides*, no se sigue que el *Parménides* represente o deba representar un estadio tardío en su pensamiento. Si estos y, en realidad, todos los diálogos fueron continuamente revisados a la luz de unos y otros, podrían, tal como los tenemos ahora, representar el estadio final del pensamiento de Platón y no algún estadio intermedio. Entonces, el efecto sería como si Platón hubiese escrito cada diálogo de una sola vez, aun cuando no lo hizo. Un análisis estilístico no nos ayudaría aquí porque incluso si pudiéramos diferenciar los diálogos de acuerdo con sus diferencias generales de estilo, y pudiéramos asociar estos estilos con diferentes periodos en la vida de Platón (hipótesis ambas altamente dudosas), aun así no se seguiría que Platón no pudo haber usado un estilo temprano al revisar un diálogo temprano o un estilo tardío al revisar un estilo tardío. ¿O acaso alguien sabe tanto de Platón, sobre el hombre y su desarrollo, como para ser capaz de afirmar que imitar el estilo del joven Platón iba más allá de las habilidades del anciano Platón?

Por estas razones, entonces, propongo leer los diálogos de Platón conforme a ninguna otra cronología que no sea la dramática. En consecuencia, no buscaré en Platón ningún desarrollo en absoluto. El único desarrollo que buscaré será aquel sobre el cual los diálogos, y Platón, nos dan evidencia expresa, es decir, no el desarrollo del autor sino el desarrollo de los personajes. Sobre todo buscaré el desarrollo del personaje Sócrates. Esto debe explicar mi interés en el *Parménides* y el *Fedón*, ya que la mayor parte de ese desarrollo ocurre entre ambos diálogos.

La mayoría de intérpretes lee el *Parménides* como el punto en el cual el pensamiento de Platón da un giro que va desde la teoría clásica de las Ideas de la *República* y el *Fedón* hacia la dialéctica posterior del *Sofista* y el *Político*. Yo propongo leerlo como el punto en el cual el pensamiento de Sócrates se vuelve desde una inmadura aproximación a la teoría clásica de las Ideas en el *Parménides* mismo hacia una aproximación madura en la *República* y el *Fedón*, con el *Sofista* y el *Político* representando, a lo más, una elaboración eleática de la teoría clásica sobre la cual Sócrates permanece en silencio y aparentemente sin convencerse hasta el final. No puedo, desde luego, abordar todos los puntos relevantes en el espacio de esta exposición. Me concentraré en la teoría de las Ideas que Sócrates presenta en el *Parménides* y en las críticas de Parménides a esta presentación. Mi propósito

[1] Cf. J. Howland. «Re-Reading Plato: the Problem of Platonic Chronology». *Phoenix* 45, 1991, 200-203.

será mostrar no solo que la presentación de Sócrates es inmadura sino también que las críticas de Parménides, aunque efectivas contra la inmadurez de Sócrates, no poseen ninguna fuerza en absoluto contra le teoría que Sócrates presenta posteriormente en diálogos como la *República* y el *Fedón*.

Considérese, pues, el discurso de Sócrates cuando critica los ataques de Zenón contra la multiplicidad. El habla, para usar la caracterización que de sí mismo en su juventud hace Zenón, como un joven deseoso de victoria (128 e). Sócrates quiere refutar a Zenón mostrando que su propia teoría sobre la multiplicidad escapa a los ataques de Zenón. Esta será también su caída. Pues, en su crítica de Zenón, Sócrates lleva a cabo en realidad dos cosas muy distintas y separables (129 a-130 e). La primera es simplemente advertir que los argumentos de Zenón en contra de la multiplicidad, tal como han sido presentados, no constituyen ningún problema para quienes creen en la multiplicidad. Porque no existe nada paradójico o contradictorio en que algo posea dos predicados contrarios si estos se predican en diferentes sentidos. Sócrates mismo, por ejemplo, es al mismo tiempo uno y muchos: muchos porque son muchas las partes de su cuerpo, y uno por ser un solo hombre. Para mostrar que hay aquí un problema, Zenón tiene que hacer algo más que señalar que unidad y multiplicidad coinciden en la misma cosa; debe ir más lejos y mostrar que la misma cosa es una y muchas en el mismo sentido. Este reto a Zenón es justo y, en realidad, no es más que un pedido de aclaración. Si Zenón responde bien, la conversación podrá avanzar hacia el siguiente estadio; si no lo hace, la conversación terminará allí. Pero no sabemos cómo Zenón habría o podría haber respondido, porque Sócrates no se contenta con plantear su reto y esperar una respuesta. Está impaciente e insiste de inmediato en hacer algo más, esto es, presentar su propia y rival teoría de las Ideas. Si él hubiese sido menos impaciente, o hubiese estado menos ansioso por la victoria, habría evitado el contraataque que sigue y que permite a Zenón librarse del aprieto de explicar cómo funciona realmente su ataque a la multiplicidad. Además, Sócrates presenta su teoría, no hipotéticamente como en el *Fedón* (99 d-100 a), sino dogmáticamente, y no apelando a la mediación del lenguaje sino directamente como una cosmología de su propia inventiva. Sócrates en el *Parménides* es algo así como un filósofo presocrático que añade otra cosmología (no muy bien pensada) para rivalizar con la de otros. En realidad, se parece bastante al retrato que de sí mismo hace como un hombre joven en el apéndice biográfico del *Fedón* (96 a-98 b).

La teoría de las Ideas tal como Sócrates la presenta resulta ser algo pobre y por razones diferentes de las que Parménides brevemente señala. Por ejemplo, Sócrates propone que las Ideas de lo uno, lo múltiple, lo semejante, lo desemejante, del movimiento y el reposo, no poseen caracteres contrarios. Lo uno no es múltiple, lo semejante no es desemejante, y así sucesivamente. Solo los entes sensibles particulares poseen tales caracteres contrarios porque participan de las Ideas respectivas. Pero después de una pequeña reflexión resulta claro que tal tesis no puede ser sostenida. Lo múltiple es uno porque es una Idea; lo semejante es desemejante porque es desemejante a lo desemejante; lo desemejante es semejante porque es

semejante a cualquier Idea en tanto es una Idea; la Idea de movimiento está en reposo porque permanece siendo la misma y no deviene otra Idea. Todo ello es evidente incluso antes de que Parménides inicie su crítica a Sócrates y, de hecho, las críticas de Parménides son menos serias para la teoría de Sócrates. Es de admitir que los problemas que acabo de mencionar aparecen en la segunda parte del *Parménides*, pero, ¿por qué no se mencionan inmediatamente? Tal vez porque Parménides y Zenón no quieren abusar de la juventud de Sócrates. Desalentaría demasiado a Sócrates si lo hicieran aparecer directa y obviamente como un tonto. Es mejor comenzar con problemas menos obvios que lo conduzcan a un estado de perplejidad, aunque sin desanimarlo, sino más bien provocando en él mayores y más profundos pensamientos. Los otros problemas pueden emerger más adelante en el seguro contexto del ejercicio dialéctico en el que Sócrates y su teoría no son directamente atacados. Uno podría hacer notar aquí, sin embargo, a manera de anticipación, que en diálogos posteriores Sócrates no dice, como lo hace en el *Parménides*, que las Ideas no pueden poseer caracteres diferentes y contrarios. Sócrates permanece en silencio al respecto y afirma sobre las Ideas y los particulares solamente lo que juzga necesario para los fines del discurso (que las Ideas no cambian respecto a lo que son, mientras que los particulares que participan en ellas, sí). El *Sofista*, sin duda, se ocupa del problema de cómo las Ideas participan en otras Ideas, pero quien habla allí es el Extranjero de Elea y no Sócrates.

Antes de iniciar su crítica directa a Sócrates, Parménides solicita que se aclare de qué cosas hay Ideas (130 b-d). El que Sócrates admita Ideas de semejanza, grandeza, belleza, bien, pero probablemente no de hombre y de ninguna manera de barro, pelo o basura, sugiere nuevamente que Sócrates intenta ser un cosmólogo presocrático. Pues semejante teoría parece un intento por señalar qué cosas necesitaría una inteligencia para hacer un mundo. De ese modo, principios como grandeza, semejanza, etc., podrían ser usados para construir, digamos, al hombre y al caballo, y también al agua y la tierra, y, después, estos podrían ser empleados para explicar el barro, el cabello y la basura (como combinaciones de agua y tierra y desechos del hombre y el caballo). El *Timeo* contiene una cosmología en estos términos y puede, de hecho, ser visto como una propuesta acerca de cuál sería el caso si se tomara en serio la tesis de una inteligencia creadora del mundo. Anaxágoras, lo sabemos, propone tal cosa, pero, al parecer de Sócrates, no la toma seriamente. En el *Fedón*, Sócrates señala que él mismo quiso tomar en serio esta tesis pero no pudo elaborar una explicación satisfactoria y abandonó el proyecto (98 b-99 d). En el *Timeo*, Sócrates no retoma el proyecto, pues es Timeo quien habla y no Sócrates. Ciertamente, Sócrates es un oyente entusiasta de la teoría de Timeo, pero nunca la afirma como propia, probablemente porque, como incluso admite Timeo, no es más que un discurso probable (29 c-d). Lo que sugiero, entonces, es que el Sócrates que presenta el *Parménides* se encuentra aún en aquella etapa en la que intenta elaborar una cosmología, luchando contra las dudas y dificultades acerca de la manera en que su teoría de las Ideas pueda ser considerada como tal. Las críticas a las que lo somete Parménides serían parte de

lo que subsecuentemente lo inducirá a dejar de lado la cosmología e iniciar la «segunda navegación» o el segundo mejor curso del *Fedón* (99 c-100 a).

Las críticas de Parménides a Sócrates son básicamente cinco: el problema de la participación, el regreso al infinito de la grandeza, las Ideas como pensamientos, el regreso al infinito de la semejanza, la separación entre las Ideas y los particulares. La primera crítica brinda cierto sustento a la sugerencia que acabamos de hacer en el sentido de que Sócrates trata de desarrollar una cosmología (130 e-131 c). Allí se toma la participación en un sentido materialista al modo de Anaxágoras (los objetos calientes, por ejemplo, serían tales porque participan en más partes del fuego que las cosas no calientes), y Sócrates es lo suficientemente materialista o se encuentra aún suficientemente bajo el influjo de Anaxágoras como para caer presa de las críticas de Parménides. Incluso su analogía con el día, esto es, que una Idea puede estar en muchos particulares y aun así permanecer una, como el día que está en muchos lugares pero sigue siendo un día, es tomada en términos materialistas por Parménides y sin mayor protesta por parte de Sócrates. Pero si Anaxágoras podía sostener un punto de vista materialista y no enfrentar por ello dificultades (porque contaba con una infinita cantidad de principios básicos divisibles), Sócrates no. Cada uno de sus principios es uno e indivisible, por lo que no funciona un punto de vista materialista. La analogía con el día es, sin embargo, un paso en la dirección correcta, un paso más en esa dirección lo da en la *República*, cuando Sócrates propone la analogía del sol en su lugar. Esta analogía aún no resuelve totalmente el problema de la participación porque el sol es una analogía del Bien y no de las diversas Ideas, pero escapa a las críticas de Parménides. El sol es una única fuente de luz que, permaneciendo una, esparce su luz por todas partes y, si la participación se da en estos términos, se puede entender mejor cómo cada Idea puede ser una y aun estar presente en muchos y diferentes particulares. Sócrates no sostiene, ni siquiera al final de su vida, en el *Fedón* (100 d), haber encontrado una explicación completamente satisfactoria de la participación, pero al menos evita presentar o aceptar explicaciones claramente insuficientes y materialistas.

Uno podría, sin embargo, afirmar que el *Timeo* ofrece una explicación adecuada (28 c-29 a): las Ideas son los modelos o planos del demiurgo, y los particulares participan de los modelos porque son hechos por el demiurgo según el modelo.[2] Pero, una vez más, esta explicación no es de Sócrates, aun cuando él pueda sentirse atraído por ella. Es una explicación plausible, sin duda, pero permanece lo suficientemente incierta o como una cuestión de inteligente inventiva, mas no de evidencia dialéctica, como para ser considerada como algo que se podría tener por conocido o como requerido por las exigencias de la dialéctica. Y esto es suficiente como para que el Sócrates de la *República* y el *Fedón* pueda comprometerse con ella.

---

[2] Cf. S. Broadie, «The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism», *Mind* 91, 1982, 349-50.

La segunda crítica de Parménides pone en evidencia el problema de un regreso al infinito (132 a-b). Si todas las cosas grandes son grandes porque hay una Idea de lo grande de la cual participan, y si la Idea de lo grande es en sí misma grande, ¿no habría luego otra Idea de la Idea de lo grande de la cual aquella participaría para poder así ser grande? Y si esta otra Idea de lo grande es también grande, ¿no se requiere entonces de otra Idea de lo grande de la cual puede participar, y así al infinito? De ahí que cada Idea, en lugar de ser una, como dice Sócrates, resulte siendo infinitamente múltiple. Mucha tinta han gastado los eruditos sobre este argumento y ha habido muchos intentos de establecer su exacta estructura lógica.[3] No tengo nada que añadir a estos intentos; solo señalar que lo esencial del problema puede ser expresado en términos muy simples. Todo lo que el regreso al infinito requiere es mantener el principio de que donde hay muchas cosas que comparten un mismo atributo, hay una Idea que es ese atributo. Este principio es el denominado «uno sobre muchos» (cf. Aristóteles, *Metafísica* 990 b13). Parménides lo plantea en los siguientes términos: «cuando muchas cosas parecen ser grandes, parece que hay una cierta Idea que es una y la misma en todas». Una vez que se añade a esto que esta Idea de lo grande también es grande o es una de las cosas grandes, se produce el regreso al infinito. Esta última afirmación es conocida como la autopredicación de las Ideas, esto es, que una Idea recibe su propio atributo como uno de sus predicados. Tal vez no sea errado afirmar esto pero precisa demasiado el argumento. Todo lo que se necesita decir para que el argumento funcione en contra de Sócrates es que él está lo suficientemente inseguro de sí mismo como para ser tentado por el principio de «uno sobre muchos» y por la idea de que decir que lo grande es grande es como decir que este árbol es grande. Sócrates se encuentra en esta situación en el *Parménides*, pero no más adelante. En la *República* y en otros diálogos donde se presenta la teoría de las Ideas, Sócrates se cuida de afirmar algo semejante a una formulación acabada del principio de uno sobre muchos. Más precisamente, rechaza la idea de que decir que lo grande es grande es tanto como decir que este árbol es grande. Es la regla para el Sócrates posterior que el «es» en «este árbol es grande» es diferente al «es» de «lo grande es grande». Decir que este hombre es grande es, en realidad, decir que este hombre *participa* en lo grande. Pero decir que lo grande es grande es, en realidad, decir que lo grande es *idéntico* a lo grande o a la grandeza.[4] El primer «es» podemos decir es el «es» de la participación, mientras que el segundo «es» es el es de la identidad. O, para usar los términos de la *República* (476 e-480 a), el primer «es» es el del ser (*εἶναι*) y el último «es» es el del ser y no ser (εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Con esta distinción a la mano no se puede generar regreso alguno, pues la segunda parte del

[3] Cf. en particular los ensayos de Geach, Owen y Vlastos en: R. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965; además, G. Vlastos. «Plato's Third Man Argument. Text and Logic». En: *Philosophical Quarterly* 19, 1969, 289-301, y R. Allen, *Plato's Parmenides: Translation with Comment*. Yale: Yale University Press, 1997, 190-2.

[4] Cf. R. Allen 1997, 192.

argumento, esto es, decir que lo grande es grande es tanto como decir que este hombre es grande, es falsa. Pero la consecuencia de esta distinción es que socava el valor que el principio de uno sobre muchos podría haber tenido para establecer o probar la teoría de las Ideas. Pues, ahora el principio debe leerse diciendo: «donde quiera que haya muchas cosas grandes que no son idénticas con la grandeza hay una Idea de lo grande que es idéntica con la grandeza en la cual participan». Pero este principio, al ser formulado, asume la teoría de las Ideas y no puede, sin replantear la cuestión, ser usado para establecer la teoría.

Uno debe, de hecho, notar aquí que el argumento del regreso al infinito propiamente entendido solo crea problemas en lo referente a las razones para *establecer* la teoría de las Ideas. Contrariamente a algunas tendencias entre los intérpretes, no crea problemas a la teoría en sí misma *una vez propuesta*. Pues, dado que, como hemos señalado, la teoría distingue los diversos sentidos del «es», no es como tal vulnerable al regreso al infinito. Debe, entonces, distinguirse entre aquellas críticas a la teoría de las Ideas que atacan las razones para establecer la teoría de aquellas críticas a la teoría de las Ideas que atacan la teoría una vez que ha sido establecida. Tomo prestada esta distinción de Aristóteles, quien cuidadosamente hace notar que el argumento del regreso al infinito es del primer tipo y no del segundo (Metafísica 990 b8-17). Se trata de un ataque al principio del uno sobre muchos, como hemos señalado, e incluso si algunos platónicos se inclinan a aceptar este principio (aquellos a quienes Aristóteles ataca), está lejos de ser claro que Sócrates comparta esa inclinación en cualquier diálogo posterior al *Parménides*.[5]

Tal vez resulte valioso notar aquí que la teoría clásica de las Ideas de la *República* y el *Fedón*, aun cuando afirma que lo grande es grande o que lo bello es bello, no llega a sostener, como lo hace Sócrates al responder a Zenón en el *Parménides*, que lo grande no es más que grande y lo bello nada más que bello. Las Ideas de lo grande y lo bello, además de ser idénticas con la grandeza y la belleza, pueden, en lo que concierne a la teoría de las Ideas, participar de muchas otras Ideas, tales como ser, unidad, diferencia, bondad, etc. Desde luego, esto es establecida en el *Sofista* por el Extranjero de Elea, pero son aprovechadas por Parménides en la segunda parte del *Parménides* donde varias de las paradojas parecen centrarse en la equivocación en los sentidos de identidad y participación del «es». Es posible que entre las cosas que se supone Sócrates debe aprender de

[5] Esta conclusión no es puesta en duda sino más bien se ve confirmada por el pasaje de la *República* (596 a6-7), donde se pone en boca de Sócrates una especie de principio del uno sobre muchos: «Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre». Porque Sócrates no dice aquí, como lo hace Parménides en el *Parménides*, que donde sea que haya una multiplicidad aparece una Idea para esa multiplicidad, sino, más bien, que nosotros *ponemos* (τιθησται) una Idea para cada multiplicidad. Esto parece ser una aserción de lo que nosotros, que aceptamos la teoría de las Ideas, acostumbramos a hacer a la luz de esa teoría, antes que una prueba o un argumento para justificar la aceptación de la teoría en primer lugar. De ahí, pues, que no sea la clase de principio del uno sobre muchos que pone a Sócrates en problemas en el *Parménides* o que genera el regreso.

estas paradojas se encuentre no solo el que esta distinción entre los sentidos del «es» necesita ser trabajada con cuidado, sino también que tal distinción necesita ser sostenida al nivel de las Ideas mismas y no solo entre las Ideas y los particulares (este puede ser uno de los mensajes de las analogías del sol y la línea dividida en la *República*). Sin embargo, debemos tener cuidado aquí porque en el *Sofista* no es Sócrates sino el Extranjero de Elea quien expresamente introduce la participación entre Ideas. Sócrates mismo, incluso hasta el final de sus días, se encuentra concentrado en el problema de la participación de los particulares en la Ideas. Además, realiza esta labor de una manera más tentativa y depuradora. Como dice en el *Fedón* (100 a), lo hace a manera de hipótesis y no como una afirmación definitiva.

El *Parménides* no hace que Sócrates abandone la teoría de las Ideas; solo logra que abandone la aseveración dogmática y segura. Hace de él o ayuda a hacer de él alguien que sabía esto y sabía lo que no sabía, aun cuando a veces estuviese deseoso de plantearlo como hipótesis. Las analogías del sol y la línea en la *República* son tentativas; son intentos de explicar lo que Sócrates no explica en ninguna otra parte. Más aun, son intentos de explicar lo que Sócrates no afirma de una manera definitiva. Él presenta las analogías en respuesta a las demandas dialécticas de la conversación. Preferiría no hablar (504 d-507 a, 509 c). Pero, puesto que es obligado a hablar (hay que recordar que al comienzo de la *República* 327 a-328 b Sócrates es forzado a quedarse), habla conforme a las hipótesis hechas anteriormente durante la conversación. El discurso mismo sobre el sol y sobre las hipótesis de la línea dividida es hipotético. Es un discurso hipotético sobre cuestiones hipotéticas. El silencio de Sócrates en el *Sofista* y el *Político*, donde aparecen tesis sobre la comunión de las Ideas y que están emparentadas con las analogías de la *República*, puede tal vez explicarse por el hecho de que el Extranjero de Elea habla más dogmáticamente de lo que puede hacerlo Sócrates. Las tesis eleáticas ejercen una especial fascinación sobre Sócrates, de suerte que las escucha con una buena disposición, pero es incapaz de decir que las conoce o que son requeridas por el discurso, de manera que se abstiene de adoptarlas como suyas.

Las restantes críticas de Parménides al joven Sócrates ilustran los mismos puntos. La crítica a la sugerencia socrática de que las Ideas son pensamientos (132 b-c) es hecha en razón de que los pensamientos tienen un contenido, además de ser pensamientos de una inteligencia, así que no se pueden evitar las críticas previas a las Ideas restringiéndolas al ámbito mental. Esta crítica no logra crear una nueva dificultad, sino, antes bien, bloquear una manera de repeler las críticas anteriores. Su fuerza, sin embargo, depende de esas críticas previas. Si esas críticas pueden ser resueltas, como efectivamente lo son, nada más es necesario decir para responder a esta crítica.

El regreso de lo semejante está dirigido a la sugerencia de Sócrates de que los particulares participan de las Ideas al ser semejantes a ellas (132 d-133 a). Si los particulares son semejantes porque comparten una misma Idea, y si la Idea es en sí

misma semejante a los particulares, entonces esta Idea debe ser también semejante porque participa de una Idea. Como esta Idea debe ser semejante a la Idea que participa de ella, debe haber otra Idea de la cual aquella participe, y así *ad infinitum*. La forma de salir de este regreso es la misma que la del regreso de lo grande: la Idea es semejante a los particulares no porque haya una Idea en la que todos ellos participan, sino porque es idéntica con aquello con lo cual los particulares son semejantes, es decir, con ella misma. No hay aquí necesidad de postular otra Idea de lo semejante. La identidad de la Idea consigo misma (que lo grande es idéntico con lo grande) es garantía suficiente de su semejanza consigo misma.

La crítica final de Parménides se refiere a la aparente incognoscibilidad de las Ideas que surge de la noción de correlatividad (133 b-134 e). Cada Idea se supone que es lo que es con respecto a sí misma, y ninguna de ellas existe entre nosotros, sino solo los particulares. Un esclavo, por ejemplo, es esclavo con respecto a un amo en particular, pero la Idea de esclavo en sí misma lo es respecto a la Idea de amo en sí misma y no respecto de un amo en particular. Este argumento es plausible hasta el momento, pero se enfrenta a paradójicos resultados cuando se aplica al conocimiento. El conocimiento es igualmente correlativo, pues el conocimiento es conocimiento de la verdad. Así, los conocimientos serán diferentes en cuanto a aquella verdad con respecto a la cual son conocimientos. Nuestro conocimiento, igualmente, lo es respecto a lo que conocemos, y lo que conocemos son los particulares que participan de las Ideas, mas no las Ideas mismas. Las Ideas se vuelven, entonces, completamente incognoscibles para nosotros y pierden cualquier función en nuestro conocimiento. La teoría de las Ideas no tendrá mayor utilidad. El conocimiento que es conocimiento de las Ideas, lo poseerá solo el dios, si alguien ha de poseerlo; con este conocimiento, el dios no conocerá nada sobre nosotros ni sobre las cosas que existen entre nosotros. Ignorará todos los asuntos humanos, lo que para aquellos que, como Sócrates y Parménides, creen en los dioses, resulta una escandalosa suposición.

Debe de haber muchas formas de responder a este argumento, pero la respuesta del anciano Sócrates parece ser doble. La primera parte puede encontrarse especialmente en la *República* (476-480), y es la negación de la posibilidad de dos tipos de conocimientos, el de las Ideas y el de los particulares. Por el contrario, solo existe un tipo de conocimiento, a saber, el conocimiento de las Ideas. Los particulares como tales son incognoscibles; ellos se vuelven cognoscibles en la medida en tanto participan de las Ideas, pero, en realidad, estrictamente hablando, lo que conocemos son las Ideas en las cuales ellos participan. Este es, por cierto, uno de los mensajes de la analogía de la línea. Lo que están en la parte visible de la línea, las cosas particulares sensibles y sus imágenes y semejanzas, no son el objeto de conocimiento sino de la imaginación (εἰκασία) y la creencia (πίστις). Solo en la parte inteligible de la línea, en la superior de las dos divisiones, hay conocimiento o entendimiento (νόησις). Solo entonces aparecen las Ideas como tales, y solo entonces se puede decir que los seres humanos acceden a las realidades o los seres, y ya no a imágenes (509 d-511 e).

La segunda parte de la respuesta de Sócrates es la teoría de la anámnesis del *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*. Los particulares no son en sí mismos objeto de conocimiento; son solo ocasión para recordar las Ideas, los verdaderos objetos de conocimiento. Pues, el alma preexistió a su propio nacimiento y al igual que el dios fue capaz de ver las Ideas directamente en sí mismas. El nacimiento, sin embargo, indujo a cierto olvido del conocimiento previo y el alma necesita recordar lo que una vez conoció. Los particulares le permiten recordar. Y, presumiblemente, logran tal cosa por su semejanza o participación en las Ideas, y esta semejanza o participación es lo que despierta a la memoria durmiente. No existe, pues, el problema de los diferentes tipos de conocimiento. Si conocemos algo, este algo serán las Ideas, no los particulares; solo por extensión son los particulares cognoscibles, dios los conoce tanto como nosotros los conocemos, si no más, dado que son cognoscibles solo en cuanto participan de las Ideas y dios conoce a las Ideas más perfectamente que nosotros.

Concluyo, entonces, que ninguna de las críticas de Parménides contiene algo que resulte fatal para la teoría clásica de las Ideas. En realidad, la teoría clásica de las Ideas puede ser vista como una teoría que deliberadamente evita esas críticas. O bien provee respuestas donde puede o se abstiene de hacer cualquier aseveración definitiva allí donde no puede o no necesita hacerla. E incluso entonces hay respuestas disponibles, aunque Sócrates solo las escucha y no las afirma por sí mismo. Atribuyo este cambio, en parte al menos, al ejercicio dialéctico en las secciones restantes del *Parménides*. Allí puede encontrarse la necesidad de distinguir entre el «es» de identidad y el «es» de participación, tanto como la necesidad de permitir, o en todo caso de no negar, que las Ideas mismas participan en otras Ideas. La necesidad de ser mucho más cuidadosos al establecer teorías es un mensaje del *Parménides* como un todo. Por supuesto que el *Parménides* también ofrece un método para lograrlo. Sócrates aprende de este método, pero al parecer no llega a adoptarlo, al menos no en su totalidad. El método que podríamos llamar de la hipótesis provisional y que Sócrates se atribuye en el *Fedón*, no es exactamente el mismo que el de Parménides. Involucra, desde luego, el volverse hacia las cosas haciendo uso del lenguaje y no directamente, lo que es un punto central en la discusión entre Parménides y Aristóteles. Podemos conjeturar, entonces, que la adopción por parte de Sócrates de este procedimiento, o lo que el llama su segunda navegación, resulta de la imitación de Parménides. Sin embargo, Sócrates lo aplica de un modo bastante diferente.

Sócrates no recomienda tomar cualquier hipótesis y examinarla sistemáticamente considerando lo que de ella se sigue, si es afirmada y luego negada, para ella misma y para las otras cosas (*Parménides* 135 d-137 b). Antes bien, recomienda adoptar una hipótesis plausible y ver lo que se sigue de su afirmación, como lo hace en el *Fedón* cuando examina lo que se sigue de la hipótesis de las Ideas en relación a la inmortalidad del alma. Dice, además, y esto en concordancia con la analogía de la línea dividida, que si la hipótesis es desafiada, se debe remontar a alguna hipótesis superior de la cual podría considerarse que se sigue la

primera hipótesis. Pero, en primer lugar, ¿cómo se supone que accedemos a una hipótesis plausible? Parménides no nos da ningún consejo en ese sentido, pero habla como si debiéramos adoptar arbitrariamente cualquier hipótesis. Sócrates, sin embargo, tiene su propio método. Es su método «mayéutico» o de la «partera» expuesto en el *Teeteto* (150 b-151 d). Él examina las hipótesis u opiniones de otros sobre algún tópico de interés y que resulta del contexto mismo de la discusión, como, en la *República*, qué es la justicia. Por sí mismo no hace ninguna propuesta, sino que plantea preguntas a los otros con el propósito de que den a luz sus Ideas y, entonces, examinarlas. Sin embargo, a partir de esta interrogación y examen se vuelve necesario proponer alguna teoría de las Ideas, si bien solo para explicar la posibilidad y la naturaleza de la discusión. Pues, los participantes hablan sobre algo, la justicia, digamos, o la valentía, y entienden lo suficiente al respecto como para ser capaces de ver mediante el cuestionamiento que esta o aquella propuesta no funcionará. No son capaces de ver, al menos no con facilidad qué explicación funcionaría. ¿Qué explica este hecho? Alguna teoría de las Ideas parece ser la respuesta. Se requiere una teoría para que la justicia y la valentía sean naturalezas reales (de lo contrario no habría nada que discutir), pero no naturalezas que son inmediatamente manifiestas (pues, de lo contrario, no habría que discutir para encontrar la explicación correcta sino que podría ser leída directamente en los particulares). Plantear una teoría de las Ideas como hipótesis parece ser, por tanto, el procedimiento más razonable, y es lo que Sócrates hace, al menos cuando no está cuestionando las opiniones de otros. Pero incluso esta hipótesis no la afirma tanto en su propia explicación sino que la toma del acuerdo de otros que, con él, han llegado a comprender que es razonable (*República* 475 e-476 d; *Fedón* 100 b-c). Una vez planteada la hipótesis, la discusión procede, al estilo de Parménides, examinando lo que se sigue de ella. Además, solo se presenta de la teoría lo necesario para el tema en discusión en ese momento, a diferencia del modo de proceder de Sócrates ante Zenón en el *Parménides*, donde va más lejos al hablar de la teoría. Sócrates ha aprendido a ser cauteloso y no proponer, como los presocráticos, una teoría completa por su parte sin tomar en consideración el contexto dialéctico. Además, él habla solo hasta ese punto en la *República* porque la discusión lo obliga a hacerlo. Si pudiera, habría evitado completamente la cuestión de la Idea del bien.

Habría que notar, sin embargo, que el método de la partera de Sócrates puede ser practicado con cualquiera, joven o anciano, y que involucra una energía considerable de parte del que es cuestionado. Este es el estilo de un típico diálogo socrático (el tipo que los intérpretes tienden a considerar temprano), donde la opinión del interlocutor es examinada y, al final, considerada insuficiente. Pues bien, yo supongo que eso diálogos pueden ser tempranos, pero allí no radica mi interés ahora, ni siquiera, pienso, es lo que hay que considerar como importante. Lo que sí es importante es, más bien, que el método mayéutico mismo, sin importar cuando se ponga en práctica, requiere de este tipo de diálogo. No así, en cambio, el método de Parménides. Todo lo requiere es un interlocutor que exprese su

acuerdo acerca de si algunas consecuencias propuestas se siguen o no de la hipótesis planteada. Además, cuanto más joven el interlocutor tanto mejor en este sentido, de manera que no se planteen cuestiones innecesarias o irrelevantes, sino que cada uno de los puntos será aceptado o aclarado de inmediato. Parménides mismo, por supuesto, nos ofrece un perfecto ejemplo de este método en el *Parménides*, pero así también lo hace el Extranjero de Elea en el *Sofista* y el *Político*. Sócrates no nos ofrece en ninguna parte ejemplos tan claros pero ciertamente hay algunos, precisamente en la *República*, donde aparecen las tres analogías, aunque Sócrates nunca insiste en la juventud de su interlocutor, como sí lo hacen Parménides y el Extranjero de Elea. Sócrates, en razón de su método mayéutico, se inclina más a favor de una discusión genuina. Las diferencias de estilo entre los diversos diálogos, por tanto, así como entre el libro primero y los libros subsiguientes de la *República*, no son indicativos del tiempo en que Platón los escribió. Es indicativo de los diferentes métodos que el interlocutor principal usa, ya sea el mayéutico o el parmenídeo. De ahí que puedan encontrarse elementos de ambos estilos en el mismo diálogo y en los diálogos de todos los períodos de su vida.

Sócrates tomó la parte parmenídea de su método supuestamente de su encuentro con Parménides. El método, cuando se aplica por sí mismo, se presenta como típicamente eleático, como en el *Sofista* y en el *Político*. Parte de la razón para ello es, tal vez, que los eleáticos tienen por su parte una teoría definida que proponer. Sócrates, en cambio, no. Tiene, sin duda, una teoría, la de las Ideas, pero siempre la extrae de su contexto dialéctico y al modo en que el contexto la requiere. No intenta imponerla desde fuera, al menos no después del *Parménides*. La razón de ello es, así lo sugiero, que Sócrates añade el método mayéutico al método parmenídeo, y el primero es lógicamente anterior. Se le requiere, en primer lugar, para establecer una hipótesis, sea que provenga de un interlocutor o, en el caso de la teoría de las Ideas, de las exigencias internas de la naturaleza de la discusión. El desarrollo completo de este método y su combinación con el método parmenídeo parece ser típicamente socrático o quizás —si seguimos al oráculo de Delfos en la *Apología* (21 a-23 b)— típicamente divino.

Al menos esta es la imagen que uno puede hacerse en base a la lectura de los diálogos socráticos conforme a su cronología dramática. Cuáles sean las ventajas de esta imagen frente a la resultante de una lectura de los diálogos conforme a la cronología histórica, si nos permite entender mejor los diálogos, o a Sócrates o Platón, es una cuestión interesante. Va, sin embargo, más allá del propósito de este trabajo. Lo más que he podido hacer aquí es presentar la imagen, con indicaciones, por supuesto, de mis preferencias a lo largo del camino.

(Trad. de Rosa Vargas)

La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros

Raúl Gutiérrez

Bien conocida es la interpretación que sugiere que el *Parménides* representa un momento de autocrítica y hasta de ruptura en el pensamiento de Platón. La posición criticada en la primera parte de este diálogo suele ser identificada con la hipótesis de las Ideas tal como aparece expuesta en los diálogos del período intermedio, el *Fedón* y la *República*, esto es, supuestamente como una hipótesis perfectamente articulada.[1] No obstante, el diagnóstico final de Parménides parece indicar que el problema no se debe tanto a errores fundamentales en la hipótesis criticada, sino más bien a la inmadurez filosófica del joven Sócrates: «si alguien, por considerar todas las dificultades planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Ideas de los entes y se negase a distinguir una determinada Idea de cada un de ellos, no tendrá adónde dirigir el pensamiento» (135 b5-8). De ahí que una versión modificada de la interpretación antedicha señale que lo que muestra la crítica no es la necesidad de cambiar dicha hipótesis en algún sentido fundamental, sino que hay aspectos en ella que hasta entonces no habían sido desarrollados. La posición expuesta en los diálogos intermedios sería así calificada de inmadura.[2] En contraste con ambas interpretaciones, los estudiosos que toman en cuenta la unidad de forma y contenido como característica de los diálogos han mostrado, por un lado, que la exposición de la hipótesis en cuestión en el *Fedón* y la *República* no pretende en modo alguna ser exhaustiva,[3] y, por otro, que en el trasfondo de una «analogía directa de situaciones dramáticas» entre la *República* y el *Parménides*, se presentan dos exposiciones diferentes de lo mismo, solo que una dirigida por el Sócrates ma-

---

[1] Cf. G.E.L. Owen. «The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues». En: R.E. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, reimpr. 1967, 313-338; original en: *Classical Quarterly* N.S. III (1953), 79-95.

[2] Cf. K.M. Sayre. *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press, 1983, 18 ss.; idem, *Parmenide's Lesson*. Translation and Explication of Plato's Parmenides. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, 91 ss.

[3] En ambos casos, la hipótesis de las Ideas es introducida por Sócrates solo con el propósito de acudir en ayuda de su propio discurso (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), lógos que en el *Fedón* se ocupa de la inmortalidad del alma, y en la *República*, de la justicia como temas centrales. Cf. T.A. Szlezák. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, 306-326; idem, *Platon lesen*. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1993, 78 y ss. (traducción española: *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1997); idem: «¿Qué significa "acudir en ayuda del logos". Estructura y Finalidad de los diálogos platónicos». En: *Areté* XII. 1. 2000, 91-114.

duro a no filósofos y que recurre por ello a imágenes y analogías, y otra en una discusión estrictamente conceptual entre «cabales filósofos» (μάλα φιλόσοφοι *Parm.* 126 b8).[4] En ese sentido, en un trabajo anterior he tratado de mostrar que la analogía entre estos dos diálogos es tal que la estructura misma del *Parménides* corresponde exactamente a la estructura del símil de la línea y la alegoría de la caverna.[5] Integrada en una estructura semejante, la presencia de Glaucón y Adimanto en la puesta en escena del *Parménides* deja de parecer «demasiado incidental»[6] como para apoyar la hipótesis de una temática compartida con la *República*. Por supuesto que esa coincidencia estructural puede también parecer meramente casual y, además, se podría objetar que lo expuesto en los símiles tiene un carácter estrictamente programático que su autor no necesariamente pretendía cumplir. Esta no debe ser, sin embargo, una decisión previa al análisis de los textos ni basada en lo que sucede con otros filósofos. Pero, ciertamente, si se quiere hacer plausible la consideración de la estructura de los símiles como clave hermenéutica no debe restringirse su aplicación al *Parménides* como único caso, sino que debe mostrarse su vigencia en otros diálogos. Por ello he de referirme, en primer lugar, al análisis que K. Dorter[7] hace de la «autobiografía intelectual» expuesta en el *Fedón* y, a continuación, a la interpretación de la puesta en escena de la *República* por Thomas A. Szlezák.[8] Después pasaré a resumir mi visión de la estructura del *Parménides* añadiendo nuevas evidencias y completándolo con un análisis ciertamente parcial, pero creo que suficiente, del ejercicio dialéctico allí expuesto. Todo ello teniendo en cuenta que la exigencia autoimpuesta por Platón en el sentido de que todo logos debe constituir un organismo vivo en que las partes combinen bien entre sí y con el todo,[9] encuentran su contraparte en todos los ámbitos de la filosofía platónica.

I. La estructura de la «autobiografía intelectual» de Sócrates en el *Fedón*

El pasaje central en el que se expone la hipótesis de las Ideas en el *Fedón* aparece en el contexto de una «autobiografía intelectual» que Sócrates presenta como suya.[10]

---

[4] Cf. M. Miller. *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1991 (reimp. Original 1986), 18 y ss.

[5] «La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico». En: *Areté* XI, 1-2, 1999, 57-70. Mi análisis se limita allí a la primera parte.

[6] Cf. Sayre 1996, 58; R. Turnbull. *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1998, 196, señala que Miller «reads too much into the introductory part of the text. It is enough —añade— to recognize that evocation of the *Republic* in the introduction is to remind the reader of the comprehensive picture of the *Republic* VI and VII».

[7] Cf. K. Dorter. *Plato's Phaedo. An Interpretation*. Toronto University of Toronto Press, 1982, 115-140.

[8] Cf. Szlezák 1985, 271 ss. Véase además su contribución al presente volumen.

[9] Cf. *Fedro* 246 c. La relación todo-parte es tema central en el *Parménides* y es considerada también en la autobiografía intelectual del *Fedón*.

[10] 96 a2: τά γε ἐμὰ πάθη.

pero que contiene indudablemente elementos platónicos. Cabría pensar, sin embargo, que se trata más bien de un modelo ejemplar inventado por Platón para plantear su visión del desarrollo de la filosofía hasta llegar a la suya propia. Sea como fuere, lo decisivo es más bien si las fases allí expuestas son consideradas como filosóficamente significativas, es decir, como fases intrínsecas al desarrollo filosófico.[11] Que así parece ser se debe, según Dorter, a su correspondencia con los diversos niveles de la línea y la caverna en la *República*.[12] Así pues, si bien Sócrates comienza refiriéndose a la περὶ φύσεως ἱστορία, esta constituye en realidad una segunda fase que lo enceguecíó de tal manera que desaprendió lo que antes «creía saber» (ᾤμην εἰδέναι, 96 c6). Tenemos así dos fases claramente diferenciadas. En general, Sócrates se refiere en este pasaje consecuentemente a lo que creía saber como una forma de δόξα.[13] Los ejemplos de explicación que da como correspondientes al primer nivel, a la εἰκασία en los términos del símil de la línea, son los propios de una representación ingenua de los fenómenos, aun cuando no necesariamente parezcan falsos. Las explicaciones propias del sentido común —como, por ejemplo, que el crecimiento de un ser humano se debe al comer y al beber,[14] que un hombre es más grande que otro por una cabeza, que el diez es mayor que el ocho por la adición del dos, que el doble codo es mayor que el codo por la mitad de su extensión (96 c7-d6)— ya no le son suficientes. Entonces se dedica a investigar las causas de la generación, la corrupción y el ser de las cosas con la ayuda del μέθοδος de los que investigaban la naturaleza.[15] En particular, encuentra en Anaxágoras al maestro de la causa de los entes, pues en la concepción del νοῦς como causa ordenadora de todo reconoce una explicación más afín a su propia inteligencia (97 d6-7), es decir, una explicación teleológica que le habría podido permitir dar razón de los fenómenos en función de «lo mejor

[11] Como señala Paul Friedländer, la importancia de esta «autobiografía» reside en que representa el modo en que la filosofía se descubre a sí misma, cf. *Plato. The Dialogues. Second and Third Periods*. Londres: Routledge&Kegan Paul, 1969, III 56. Cf. R. Burger. *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. Indiana: St. Augustine Press, 1999 (2.ed.),135.

[12] Cf. Dorter 1982, 116.

[13] Cf. 95 c4: Sócrates habla en todo este pasaje de una opinión: 96 c7, d6, e2, e5.

[14] La misma opinión se encuentra en Anaxágoras, cf. DK 59 B10. Cf. C.J. Rowe. *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 232: «Wheter or not we suppose an intended reference to him will depend on wheter we take c3 πρότερον, and πρὸ τοῦ in c6 and 8, as meaning the time before Socrates found himself blinded by his scientific studies, or before he had been embarked on them (como lo entendemos nosotros, R.G.); in the latter case, the reference, will be to a common-sense version of Anaxagoras' idea. But perhaps a decision is unnecesary, since in any case the scientists' theory will have seemed to him to accord with common sense». Incluso si todos los ejemplos mencionados en el texto pertenecieran a la fase de la «investigación de la naturaleza», lo decisivo es que Sócrates la distingue claramente de la fase anterior.

[15] Cf. 97 b6: Es este tipo de investigación (ταύτη ἡ σκέψις, 96 c5) la que lo enceguecíó respecto de las cosas que creía saber. Por lo que muestran los ejemplos mencionados en el texto (96 b1-c1; 97 d8-98 a5), el interés de Sócrates se dirige entonces a la φύσις como la totalidad de lo que es. En realidad, el despertar a la cuestión por la generación y corrupción (95 e9) de todo lo que es, está asociado a su dedicación a la investigación de la φύσις, y no antes.

para cada uno y el bien común para todos» (98 b2-3). No obstante, es defraudado, pues ve que aquel no recurre para nada al νοῦς (98 b8-9), ni al suyo propio ni al νοῦς como principio, sino que aduce causas igualmente físicas que no le permiten explicar por qué las cosas son como son. En realidad, en la medida en que solo explica lo físico por lo físico, no difieren sus explicaciones en esencia sino solo en sutileza de las que ven en Atlas, y no en el bien y lo debido, la fuerza que cohesiona y mantiene todo (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν 99c5-6).[16] La investigación de las causas físicas de todo lo existente corresponde, en consecuencia, al nivel de la πίστις,[17] aunque juntamente con lo que «creía saber» —la εἰκασία—, pertenece al mismo género de la δόξα. A fin de cuentas, lo que los físicos llaman causa no es más que «aquello sin lo cual la causa no podría jamás ser causa» (99 b3-4).

Pero la analogía entre el *Fedón* y los símiles es aun más precisa. Pues en nuestro texto también encontramos mencionadas las dos formas de perturbación que, según la *República*, provocan la confusión de la vista y que se deben al tránsito de la luz a la oscuridad o de esta a aquella (518 a).[18] Así, en primer lugar, la luz que recibe de la «investigación de la naturaleza», y, más específicamente, de Anaxágoras, lo enceguecen respecto de lo que «creía saber». Es la luz que lo enceguece respecto de lo que queda en la oscuridad. Al mismo tiempo, sin embargo, declara estar muy lejos de creer que sabe la causa de cualquiera de esas cosas (96 e), que ni siquiera sabe por qué causa se produce lo uno ni cualquier otra cosa (97 b). Por consiguiente, al igual que el prisionero liberado en la alegoría de la caverna, Sócrates se halla en aporía, con la diferencia que, mientras que la pregunta por el ser de los entes lleva al prisionero a replegarse en la creencia de que «las cosas que antes veía eran más verdaderas» (515 d),[19] Sócrates desarrolla él mismo un nuevo modo de proceder (97 b6), diferente del de aquellos que «andan a tientas como en tinieblas» (99 b5).[20] A

[16] Sócrates pone a los «físicos» al nivel de los οἱ πολλοί (99 b5), no tanto, como en 96 c7-8 y 96 d1-5, en virtud de la «apparent coincidence of their insights with common sense, but rather that their absurd muddling of reason and necessary condition makes them no different from the non-philosophical many», cf. Rowe 1993, 237.

[17] Cf. Dorter 1982, 116.

[18] Cf. Dorter 1982, 121 s.

[19] Esta analogía no aparece en el análisis de Dorter. Una interesante y detallada interpretación de este pasaje de la *República* como reflexión de Platón sobre sus diálogos socráticos presenta M.A. Lizano-Ordovás, «"Eikasia" und "Pistis" in Platons Höhlengleichnis». En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 1995, 378-397.

[20] No es tanto la cuestión de la generación y la corrupción, sino la pregunta por el ser la causante de la aporía en Sócrates. Al respecto señala Dorter 1982, 119-120: «Socrates has prefaced his autobiography by offering to discuss "the causes of genesis and destruction" (95e9), but in the account itself he immediately changes this formula to "the causes of genesis, destruction and existence", which he uses consistently thereafter (96a9-10, 97b3, 97c7). The addition is a reminder that the meaning of a thing's existence is not exhausted in an account of its genesis and destruction, that its reason for being is not reducible to such processes. Nor can one adequately understand even the significance of the processes if the reason for the thing's being neglected»; cf. ibid., 136: «The apparently innocuous addition

este nuevo μέθοδος se refiere Sócrates con su famoso δεύτερος πλοῦς, su segunda navegación en busca de la causa (99 c9-d2), que, sin duda, señala el tránsito del mundo sensible al inteligible. Aquí Sócrates confiesa sentir temor de quedarse «completamente ciego del alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con mis sentidos» (99 e).[21] He ahí el segundo tipo de perturbación, el causado por el tránsito de la oscuridad a la luz y que despierta temor en razón de la conciencia de las limitaciones de los sentidos. Es, pues, la luz del bien la que ya lo había enceguecido respecto de lo que creía saber y lo habían puesto en aporía, y es ella misma la que ahora, por temor a quedar ciego del alma al aproximarse a ella sin mediación alguna, lo lleva a refugiarse en los λόγοι y a considerar en ellos, no ya las operaciones (ἔργα) de los entes, sino su verdad (τῶν ὄντων ἀλήθειαν, 99 e6), la cual justamente solo puede ser aprehendida a la luz del bien que se refleja en ella. En ese sentido, no hay que olvidar que la metáfora de la segunda navegación sugiere que la meta última de la búsqueda sigue siendo la misma, el discernimiento de la causa teleológica,[22] aunque esta vez mediante el recurso a los λόγοι. De ese modo ingresamos a la διάνοια.

Ahora bien, el rasgo central del nivel del recurso a los λόγοι lo constituye el método de las hipótesis. Su punto de partida es sentar como base (ὑποθέμενος) el logos que se considera más seguro aceptando como verdadero lo que concuerda con él y como falso lo que no (100 a3-7). Es un método cuya aplicación, sin embargo, no se restringe a la búsqueda de la causa sino que pretende ser universal.[23] Sin embargo, en el contexto de su «autobiografía intelectual», Sócrates requiere de una base sólida para resolver las aporías que implican la explicación de un mismo fenómeno por causas contrarias, como la adición y la división como causa del dos, o la explicación de fenómenos contrarios por una misma causa, como la cabeza, que, siendo además pequeña, parece ser causa de la grandeza y de la pequeñez. Es como solución a estos problemas que Sócrates propone la hipótesis de las Ideas como el logos más seguro: hay algo bello en sí, y lo bueno y lo grande; y todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Aplicada a los problemas

---

mirrors Socrates' biographical shift of interest from becoming to being, and the resultant hypothesis of forms is indeed able to explain existence but not becoming».

[21] Sobre la identificación de τὰ πράγματα con τὰ ὄντα dice Dorter 1982, 121, correctamente: «Neither can an equation between the "entities" and the "things" be mantained without qualification, for it is after Socrates said that he "tired of examining entities" that he says that he became afraid of being blinded by looking at the "things", and it does not seem likely that what he has become tired examining is the same as what he has become afraid to examine»; cf. 122: «One can equate "entities" with the "things" only if one distinguishes the entities as they are in their truth from the way they are in their operations (100a2-3). Socrates is tired of studying the entities in terms of their operations but is worried about studying them now in their truth, as "things" rather than operations». La traducción de C. García Gual vierte ambos términos simplemente como "cosas", cf. *Platón, Diálogos III*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992, 108-9.

[22] Cf. Dorter 1982, 120.

[23] Cf. 100 a6: καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

planteados, esta hipótesis afirma que el dos y todos los dobles son tales por participación en la dualidad, etc., y no por las «divisiones» ni las «adiciones» (101 b9-c9). Toda esta problemática, la de la relación entre el todo y las partes, es la misma que se discute en el *Parménides*. Más aun, cuando Sócrates extiende el método al examen de la coherencia o incoherencia de las consecuencias que se siguen de la hipótesis inicial, podría pensarse que ese es precisamente el examen al que Parménides somete esa hipótesis tal cual la formula allí el joven Sócrates.[24] Nos hallamos, por tanto, en el nivel en el que las hipótesis todavía tienen un carácter provisional y requieren, si hay inconsistencias, de una ulterior reformulación o, si la hipótesis es consistente, de una fundamentación. En todo caso, se trata de «dar razón» (λόγον διδόναι) de la hipótesis en cuestión ascendiendo hasta llegar a «algo suficiente» (τι ἱκανόν, 101 e1). Ahora bien, dado que la hipótesis presentada como la más sólida es la de las Ideas, que, además, ha sido introducida como mediación para acceder a la causa teleológica, aquello ἱκανόν debe ser identificado con el bien y lo debido que cohesiona y mantiene todo.[25] Así pues, bajo esta condición, el método de λόγον διδόναι que Sócrates describe (d6-e1) corresponde al ascenso hasta la Idea del Bien como «principio incondicionado» (ἀνυπόθετος ἀρχή, 510 b, 511 b) y, de ese modo, al último segmento de la línea.[26]

---

[24] Cf. Dorter 1982, 132.

[25] De ese modo se puede responder a la objeción según la cual no se menciona la teleología en el contexto inmediato (cf. Rowe 1993, 248). En realidad, la búsqueda del bien y lo debido como causa es lo que lleva a Sócrates a iniciar su «segunda navegación» y, como tal, está presente en toda ella, cf. 99 d1-c2. Asimismo, la objeción según la cual el bien es mencionado como una entre otras Ideas cuando se introduce la hipótesis de las Ideas (100 b6), no tiene en cuenta que esta es una cuestión estructural en el pensamiento platónico (la Idea del Bien está más allá del ser en poder y dignidad, cf. *República* 509 b, pero a la vez forma parte del ámbito del ser, cf. 518 c9, 526 e3, 532 c6). A ello se puede referir el hecho de que después de mencionar al bien mismo junto a lo bello y lo justo y las demás Ideas, Sócrates vuelve a nombrar a la belleza (100 c-e) y la grandeza, pero no hace mención del bien (cf. Dorter 1982, 139, quien ve una deficiencia en la circularidad que implica el hecho de que el conocimiento de las Ideas presupone el conocimiento del Bien y es presupuesto del conocimiento del Bien). Otra objeción señala que ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις sugiere una serie de operaciones sucesivas, mientras que el paso de la hipótesis de las Ideas a la Idea del Bien constituye un solo paso. Esta objeción no tiene en cuenta que si bien el método hipotético pretende tener una aplicación universal, dado el contexto específico en el *Fedón*, es aplicado a la hipótesis de las Ideas. Así pues, pensar que toda hipótesis requiere de una serie de niveles para llegar a un punto suficiente, es excluir del ámbito de aplicación de este método a cualquier hipótesis que se encuentre a un paso de ese punto. Por último, el hecho de que poco del método supuestamente descubierto en d6-e1 pueda ser considerado como ἐναργῶς (102 a4), es, cuando menos, discutible, y, a la luz de la analogía con los símiles de la *República* VI-VII, rebatible.

[26] Discrepo de Dorter cuando afirma que el método hipotético «enables us to approach an absolute synopsis but only asymptotically» (cf. Dorter 1982, 140). Pues la idea del Bien es cognoscible (*Rep.* 508 e3-4) y el alma puede adquirir la capacidad de «soportar la contemplación (ἀνασχέσθαι θεωμένη) de lo que es y de lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien» (518 c9-10). Finalmente, del sol como imagen del Bien se dice que hasta es posible «contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito» (516 b6-7), lo cual constituye, sin duda, el «fin de la travesía» (532 e). Cf. T.A. Szlezák. «Das Höhlengleichnis». En: O. Höffe (ed.). *Platon. Politeia*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, 205-228, esp. 216.

II. La *República* o la *katábasis* del filósofo a la caverna

Poco después de haber expuesto la alegoría de la caverna (519 b ss.), Sócrates procede a distinguir entre los hombres sin educación ni experiencia de la verdad y que, como tales, no tienen a la Idea del Bien como fin en su vida pública y privada, y los hombres que dedican todo su tiempo al estudio y, en consecuencia, no quieren ya actuar. A ambos los descalifica para gobernar adecuadamente la polis. Con este propósito, piensa Platón, habría que obligar (ἀναγκάσαι, c9) a los hombres mejor dotados a ascender hasta llegar a la contemplación del Bien, y una vez que lo hayan contemplado suficientemente, forzarlos (προσαναγκάζοντες, 520 a8) a ocuparse y cuidar de los demás. Deben descender hacia la morada común de los otros (καταβατέον εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν), de los no filósofos, y habituarse a contemplar las tinieblas: «pues una vez habituados, verán mil veces mejor las cosas de allí y conocerán cada una de las imágenes y de qué son imágenes (τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν), ya que vosotros habéis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas» (520 c). Es, entonces, el conocimiento del Bien y de la verdad el que permite recurrir sabiamente a las imágenes distinguiéndolas y relacionándolas con los originales, sin tener que manifestar directamente esa deslumbrante verdad, lo cual expondría al filósofo que vuelve a la caverna a convertirse en hazmerreír o incluso a la muerte en manos de quienes pretende liberar (517 a).

Como ha mostrado T. A. Szlezák,[27] la teoría sobre la función del filósofo en la polis ideal tal como está expuesta en este pasaje, es representada en la puesta en escena de la *República*. Así pues, las palabras iniciales κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ—«bajé ayer al Pireo»— deben evidentemente recordarnos a la κατάβασις, al descenso del filósofo desde el mundo del ser verdadero al mundo que para la multitud es el mundo real, pero que, en verdad, desde la perspectiva del filósofo, no es más que un mundo de sombras. A ello alude el descenso de Sócrates al Pireo. Pero si fuera este el único elemento que nos hace pensar en la obligada κατάβασις del filósofo, podría pensarse que se está forzando el texto. Sin embargo, el hecho mismo de que Sócrates, que se encuentra de regreso a su casa, esto es, a la casa del filósofo, sea retenido pero no tanto por la persuasión (πειθοῖ), que Sócrates no puede más que mencionar como alternativa, sino por la fuerza (ἀνάγκῃ), nos hace pensar en la situación del filósofo que es obligado a descender a la caverna. La persuasión y la fuerza son precisamente los recursos de la ley para introducir la armonía entre los ciudadanos en la polis ideal de suerte que cada cual pueda contribuir a la comunidad del modo en que pueda serle útil; esta ley no deja, por tanto, que el filósofo permanezca vuelto únicamente hacia lo inteligible (519 e-520 a). Del mismo modo, Sócrates, quien, al decir de Céfalo, no baja con frecuencia al Pireo, es decir que, como el resto de filósofos, prefiere

[27] Cf. Szlezák 1985, 271 ss. Véase su contribución al presente volumen.

filosofar que gobernar (521 b), es obligado a ir a la casa de Céfalo y Polemarco a reunirse con un grupo de jóvenes que, como sabemos, no son precisamente filósofos. El filósofo Sócrates es, pues, forzado a bajar a «la morada común de los otros».[28] Estamos, en consecuencia, ante una coincidencia de demasiados elementos como para pensar en una mera casualidad. Queda claro, entonces, que Platón quiere ubicar el diálogo al interior de la caverna.[29] Una vez allí, su intención no es tanto la de infundir la vista o la ἐπιστήμη, sino la de ejercer el arte de la conversión (τέχνη τῆς περιαγωγῆς), es decir, el arte de volver los ojos del alma del modo «más fácil y eficaz» (ῥᾷστά καὶ ἀνυσιμώτατα) hacia el ser verdadero (518 d). Así se explica el recurso a imágenes y la renuncia a recorrer el camino más largo que conduce a un conocimiento más exacto o a la verdad misma. Justamente en este sentido queda para otra ocasión la verdad misma sobre el Bien. Y el recurso a las imágenes, precisamente allí donde el diálogo alcanza su clímax, pone de manifiesto la naturaleza dianoética del logos socrático,[30] aun cuando el mismo Sócrates, el filósofo que ha descendido a la caverna, dispone del conocimiento que le permite distinguir entre imágenes adquiridas mediante la δόξα o mediante la ἐπιστήμη. La intención misma de Sócrates responde, pues, al impulso, la ὁρμή, de los interlocutores, que, como sabemos, se dan por satisfechos con lo que Sócrates les ofrece (cf. 506 d-e, 504 b).[31] Y esto es solo el «que» y el «cómo», mas no el «qué» y el «por qué». Asociada al tipo de discurso de la *República*, la facilidad aquí en cuestión contrasta con los grados de dificultad cada vez mayores a los que se refiere el *Parménides* (ver *infra*).

III. El *Parménides* como "juego" dialéctico

1. *La puesta en escena: de la* eikasía *a la* pístis *y más allá*

En contraste con la «facilidad» del discurso de la *República*, los tres niveles narrativos del *Parménides* como parte integrante de su estructura, constituyen un

[28] Es verdad que se trata de la casa de un meteco (Céfalo), pero los principales interlocutores de Sócrates son, en realidad, Glaucón y Adimanto, ambos atenienses y hermanos del mismo Platón.

[29] Es sintomática la afirmación de Sócrates de que si en lugar de imágenes, le mostrara la verdad misma, Glaucón ya no sería capaz de seguirlo, cf. 533 a1-4. Pero, además, con el descenso de Sócrates a la caverna se inicia también el ascenso. Κατάβασις y ἀνάβασις determinan la estructura misma del diálogo. Así, se da un ascenso desde la pólis primitiva pasando por la pólis lujosa hasta la pólis ideal, se llega al clímax en la exposición de los símiles del sol, la línea y la caverna, y, finalmente, se inicia nuevamente el descenso al examinar las formas decadentes de constitución y de almas.

[30] A la naturaleza dianoética del diálogo se debe que en 533 a, Sócrates no pueda decir confiadamente si las cosas son realmente «así» como a él se le muestran.

[31] Cf. E.A. Wyller. *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo: Aschehoug & Co., 1960, 26, quien toma esta idea como principio hermenéutico de los diálogos, aunque con resultados diferentes.

ascenso a través de niveles con un grado cada vez mayor de dificultad y que se despliegan a través de los momentos estructurales del diagrama de la línea y la alegoría de la caverna.[32] «No es difícil» (126 e5), responde Adimanto al pedido de Céfalo de Clazómenas que, acompañado de cabales filósofos, ha llegado a Atenas en busca de Antifonte para que les narre el diálogo que alguna vez tuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. La respuesta se explica porque la tarea de Glaucón y Adimanto se limita a conducir a los huéspedes desde el ágora (126 a2) hasta la casa de Antifonte, quien «vive cerca, en Mélite» (126 e9-10), barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis. «Ahora», precisa Adimanto, «dedica la mayor parte del tiempo a los caballos» (126 e7-8), y, en efecto, al llegar a su casa lo encuentran «entregándole un freno al herrero» (127 a2). Estos ejemplos de seres vivos y artefactos nos ubican claramente en el ámbito de la πίστις (cf. *Rep*. 510 a).

Antifonte, además, se sabe «de memoria» el diálogo, lo cual abre la posibilidad del tránsito hacia la segunda parte de la línea. En contraste con la tarea estrictamente física de Glaucón y Adimanto, la suya requiere de «un gran esfuerzo» (πολὺ ἔργον), y por eso titubea inicialmente para pasar luego a hacer una «exposición completa» (127 a6-7). A su vez, él conoce el diálogo por Pitodoro, quien además de sabérselo de memoria, había sido instruido por Zenón (126 c1; *Alc. I* 119 a). El tránsito hacia el mundo inteligible es señalado por el hecho de que el diálogo mismo había tenido lugar en casa de Pitodoro, nada menos que «extramuros» (127 c1), adonde, como sabemos por el *Fedro* 230 d, Sócrates no solía ir. Allí, sin embargo, donde ya se encontraban Zenón y Parménides, llega Sócrates para escuchar la lectura de los escritos de Zenón. El presente del diálogo es, de este modo, ubicado en la segunda parte de la línea, que, como el diálogo mismo, tiene dos partes.[33]

2. *La posición del joven Sócrates: la* **diánoia**

La problemática planteada por Zenón nos remite nuevamente al nivel de las cosas sensibles y de la πίστις. Zenón mismo es, sin embargo, una más de las figuras que sirven de nexo entre lo sensible y lo inteligible. Pues él mismo toma distancia

[32] Cf. nuestro «La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides*». Las observaciones de M. Miller, 1991 (1986), sobre los aspectos literarios en la relación entre la *República* y el *Parménides* han sido decisivas para nuestra interpretación.

[33] La objeción a nuestra interpretación suele decir que recurre *neoplatónicamente* a una «topografía simbólica» de la que supuestamente no hay rastros en Platón. Me pregunto solamente si la alegoría de la caverna no es precisamente un ejemplo de ese tipo de topografía en el que, por lo demás, se interpreta simbólicamente la topografía tradicional que asciende desde el Hades hasta el ámbito de los dioses, cf. 521 c3, 534 c7; 516 d25-28, donde cita las palabras pronunciadas por el espíritu de Aquiles en el Hades (*Od.* XI 489). Por eso es que la puesta en escena constituye también un descenso al mundo subterráneo, tal como lo ha demostrado detalladamente E. Brann, «The Music of the *Republic*». En: *The St. John's Review*, XXXIX, 1-2 (1989-90), 1-103. Por lo demás, resulta interesante que Sócrates, en 560 b7-8, hable del λογιστικόν como la ἀκρόπολις τῆς ψυχῆς.

de su obra al señalar que fue escrita cuando era joven y con afán polémico, que alguien se la robó y no tuvo la posibilidad de decidir si se publicaba o no, todo lo cual debe ser entendido como referencia a la crítica de lo escrito. En todo caso, la cuestión es que si se admite la existencia de múltiples cosas, tendrían que ser tanto semejantes como desemejantes (127 e). Sin embargo, la determinación de un ente sensible por cualidades opuestas, que para Zenón constituye una aporía, para Sócrates no tiene nada de sorprendente (οὐδέ τι θαυμαστόν, 129 d5). Tanto es así que considera que él mismo puede ser visto como múltiple y uno a la vez, según se tengan en cuenta las diversas partes de su cuerpo o se le considere como uno entre muchos otros individuos (129 c). No obstante, ello se explicaría por participación en lo uno y en lo múltiple, así como las cosas semejantes y desemejantes serían tales por participación en la semejanza y la desemejanza, etc. (129 b ss.). De ese modo se introduce la hipótesis de las Ideas que pasa a ser examinada por el anciano Parménides.

La primera observación se refiere a la extensión del ámbito de las Ideas. Las dudas del joven Sócrates comienzan cuando el filósofo de Elea se refiere no a propiedades abstractas, sino a sustancias como hombre, fuego o agua, que hacen más difícil de aceptar que tengan un ser independiente de su existencia física. Tanto más se resiste a reconocer Ideas de cosas insignificantes o deleznables, como pelo, barro y basura (130 c). Todo ello sirve para que Parménides, con un tono que recuerda al sabio del poema, ponga en claro la posición de Sócrates en el conjunto del diálogo: «Claro que aún eres joven, Sócrates —dice el Eléata—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas (ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις). Ahora, en razón de tu juventud aún prestas atención a las opiniones de los hombres» (130 e1-4). Por contraste, la defensa de la hipótesis de las Ideas requiere, según el mismo Parménides, de alguien con «mucha experiencia» y «naturalmente dotado» (133 b7-8). De todos modos, en referencia manifiesta a la segunda navegación del *Fedón*, Parménides reconoce en él «un bello y divino impulso hacia los logoi» (καλὴ καὶ θεία ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους, 135 d2-3; cf. ὡς ἄξιος εἶ ἄγασθαι τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους, 130 a9-b1). De este modo, la posición del joven Sócrates es ubicada al nivel de la διάνοια.[34]

Pero no solo el recurso a los lógoi nos permite ubicarlo en ese nivel, sino también su uso de imágenes que nos hace recordar a la descripción del matemático en el segmento de la línea (cf. 510 b-511a; 533 c). Al igual que este, el joven Sócrates todavía no dispone de una fundamentación última de su hipótesis que le permita —como prescribe el método expuesto en el *Fedón*— dar razón de la misma y distinguir adecuadamente a las imágenes de aquello de lo que son imágenes.

[34] Quien no acepte nuestra interpretación de la puesta en escena, no podrá, sin embargo, negar que los pasajes citados describen —en coincidencia con el refugio de Sócrates en los lógoi (*Fedón* 99e5)— la posición dianoética del joven Sócrates.

Su recurso a las imágenes es todavía ambiguo. Así, cuando se discute la alternativa entre la participación en la Idea toda o en un parte de ella, cae fácilmente en la trampa que le pone Parménides al sustituir la imagen del día como una unidad temporal que es una y la misma para todos, por un velo, esto es, por un todo de partes entendidas físicamente (131 a-d). De esa manera acepta la espacialidad y la divisibilidad como característica de las Ideas poniéndolas al mismo nivel que las cosas que participan en ella. Expresamente se habla en la siguiente objeción de mirar con el alma «del mismo modo» (ὡσαύτως, 132 a6) a lo grande en sí y a todas las cosas grandes. Asimismo, la relación de semejanza simétrica entre Idea y cosa en la que se basa la objeción a la comprensión metafórica de la Idea como paradigma (132 d-133 a), vuelve a considerarlas como realidades del mismo orden ontológico. También la propuesta de entender a la idea como pensamiento (νόημα) no hace más que reforzar nuestra ubicación del joven Sócrates en el nivel de la διάνοια (132 b). Por último, la objeción relativa a la cognoscibilidad de la Idea (133 b-134 e), entiende la relación entre el señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de posesión y dominio, es decir, de la misma manera en que se relacionan el señor y el siervo concretos (133 e ss.). El error fundamental del joven Sócrates consiste, por consiguiente, en la cosificación de las Ideas o, puesto en términos platónicos, en confundir a la imagen con el original (cf. *República* 476 c). No llama la atención entonces que un intérprete reciente afirme que Platón tenía buenas razones para no dejarse impresionar por las críticas sobre las que él mismo nos informa.[35] Así pues, a pesar de su crítica de la hipótesis socrática, Parménides afirma como conclusión que el pensamiento (λόγος) presupone el ser de las Ideas (135 b5-8).

3. *Una tipología en boca de Parménides*

Tomando como criterio a la hipótesis de las Ideas, Platón pone en boca de Parménides una tipología que permite ubicar a las diferentes *dramatis personae* en el contexto de los símiles. En primer lugar, caracteriza a aquel que al escucharlos dialogar se halla en aporía y niega el ser de las Ideas o, si hubiera que aceptarlo, considera que por necesidad ha de ser inaccesible al conocimiento humano (135 a3-5). Históricamente hay aquí una clara referencia a las tesis de Gorgias, con lo cual se identifica además el origen de la que Parménides presenta como la mayor dificultad de la hipótesis de las Ideas (133b 4). Pero, además, entre los participantes en el diálogo, un claro representante de este primer tipo es Aristóteles, quien, además de ser el más joven e irreflexivo, se hará tristemente famoso como

[35] Cf. A. Graeser. *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern: Paul Haupt, 1999, 9; ídem, «Wie über Ideen sprechen?: *Parmenides*», en: T. Kobusch / B. Mojsisch (Eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 146-165. Pero véase más extensamente la contribución de P. Simpson a este volumen.

uno de los Treinta tiranos, es decir, como alguien que en su praxis misma carece de todo criterio y, por tanto, de facto niega la existencia de las Ideas.[36] En realidad, es el único que a través de todo el diálogo no deja de estar en aporía.[37] Zenón, por su parte, podría ser un candidato para este tipo en tanto en cuanto plantea la aporía que constituye el punto de partida del diálogo, aunque, en realidad, el carácter destructivo de su dialéctica respecto del mundo sensible tiene como presupuesto a la unidad parmenídea y, de ese modo, disfruta de una mejor posición. Por último, con el recurso a la hipótesis de las Ideas, Sócrates se halla, sin duda en una mejor situación. El filósofo de Elea ve en él a un «hombre bastante bien dotado (πάνυ εὐφυοῦς) [...] capaz de entender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí» (135 a7 ss. cf. e). No obstante, el problema de Sócrates radica en que, como le dice Parménides, «demasiado pronto, antes de ejercitarte, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno (¡sic!) y cada una de las Ideas» (135 c8-d1). Sócrates no cumple, por tanto, con la caracterización del dialéctico en la *República*, pues no es capaz de aprehender el λόγος τῆς οὐσίας de cada cosa, y, en consecuencia, no está en condiciones de dar razón de su propia hipótesis y, en esa medida, no dispone de νοῦς (534 b). No cuenta, por tanto, de una aprehensión noética del principio universal en que se funda el orden racional del mundo inteligible (*Rep.*500 c4-5; 476 a6-7), el necesario parentesco de la φύσις (*Menón* 81 c9-d1) o la comunión de las Ideas (*Sofista*), que, como tal, le permitiría relacionar los términos necesarios para la definición. A ello se debe que él mismo afirme que lo llenaría de asombro si alguien primero distinguiera y tomara por separado las Ideas en sí y por sí, y a continuación mostrase que en sí mismas admiten mezclarse y discernirse (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) (129 d-e).

De aquella νόησις dispone, en cambio, el tercer tipo en la tipología de Parménides, uno que es «aun más admirable» (θαυμαστοτέρος), puesto que «habiendo descubierto y discernido suficientemente (ἱκανῶς) y con cuidado estas cosas, es capaz de instruir a otro» (135 b1-2). Que el mismo Parménides es el representante por excelencia de este tercer tipo lo demuestra el hecho de que, a pesar de reconocer la dificultad de la tarea (136 d1), se deja «persuadir» (πείθεσθαι, 136 e9)[38] por los presentes a dar un ejemplo del ejercicio dialéctico «para discernir bien la verdad» (136 c5). Zenón mismo lo presenta como alguien que ha recorrido todos los caminos que hay que recorrer y explorar para «dar con la verdad y adquirir inteligencia (νοῦν σχεῖν) de ella» (136 e2-3). Solo uno de

[36] Como se dice en *República* 575a, en el alma del tirano vive eros en total ἀναρχία y ἀνομία.

[37] Con un contundente ἀληθέστατα asiente a las aparentes aporías que, a manera de resumen, se presentan en 160 b y como conclusión del diálogo (166 c5), lo cual indica que no ha entendido que el sujeto de las hipótesis es distinto en cada caso.

[38] He ahí un claro contraste con la situación de la *República*, donde el filósofo es prácticamente forzado a quedarse a dialogar en la casa de Céfalo, véase *supra* II. Mientras que Sócrates se ve enfrentado por Polemarco a la mayoría numérica de sus acompañantes y, por lo tanto, a su fuerza, en el *Parménides* accede al pedido de sus interlocutores puesto que «no somos más que nosotros», 137 a7, cf. 136 d7-8.

esos caminos, el que toma como base la hipótesis acerca de lo uno, es el que se pretende recorrer en el ejercicio (136 a4-137 b4). El διέξοδος διὰ πάντων (136 e1-2), el recorrido por todos los caminos, dada la dimensión de la empresa, no puede ser puesto por escrito. Solo se puede ofrecer un ejemplo. Y este constituye un «juego» (παιδιάν, 137 b2). Con todo, el juego tiene una función mimética respecto de lo que en serio presupone el examen compartido de todos los aspectos implicados y que solo así conduce a la νόησις.[39] El ejemplo es, pues, un ejemplo de la instrucción al interior de la Academia.[40] Y su contenido, como dice Zenón, no es una banalidad (μὴ οὐ φαῦλον, 136 d5), esto es, son cosas de mayor valor (τιμιώτερα). Ahora bien, si el ejercicio no debe perderse en las cosas sensibles, como le sucede al joven Sócrates, sino que ha de atenerse a aquellas que han de aprehenderse exclusivamente por el logos y considerarse que son Ideas, como dice Parménides expresamente (135 d1-4),[41] lo único que cabe como contenido es aquello que está más allá del ser en poder y dignidad (*República* 509 b9). Así pues, si la estructura puesta en juego en el *Parménides* es, como venimos afirmando, la de los símiles de la *República*, Parménides tiene que cumplir su parte en ese juego y ayudar al joven Sócrates a ascender hasta la ἀρχὴ ἀνυπόθετος (*Rep.* 511 b) o hasta un ἱκανόν (*Fedón* 101 e1)[42] que le permita fundar su hipótesis de las Ideas, lo cual, a su vez, solo es posible si dispone de la aprehensión noética del principio mismo que es causa del conocimiento y la verdad (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας, *Rep.* 508 e3-4).[43]

4. *El ejercicio dialéctico: la* **anábasis** *hacia los primeros principios*

La elección de «lo uno» (τὸ ἕν) como tema a examinar en el ejercicio dialéctico no es casual, pues el problema que se pone en evidencia en el examen crítico de la hipótesis de las Ideas es el de su unidad e integridad. No obstante, el sentido de lo uno como sujeto de las hipótesis es precisado en cada caso. Así pues, el sujeto de la primera hipótesis es «lo uno en tanto uno» (139 c) y no en tanto que es (142 c), lo uno con exclusión de toda multiplicidad (137 d). Siendo así, de inmediato queda excluida la posibilidad de atribuirle predicado alguno. De ahí la paradójica

[39] Cf. Carta VII 341 c5-d2; 343 e1-3; 344 b1-c1.

[40] Cf. M. Schofield, «Eudoxus in the *Parmenides*». En: *Museum Helveticum* 30, 1973, 1: «If any of Plato's dialogues was written exclusively for the Academy, then the *Parmenides* must have a strong claim to be such a work».

[41] Cf. *República* 510 b; 511 b-c. Niega esto A. Graeser 1999, 14.

[42] Véase la clara alusión a este aspecto mediante el adverbio ἱκανῶς en el pasaje arriba citado 135 b1-2.

[43] La aprehensión noética del Bien instaura la perspectiva desde la cual han sido escritos los tres diálogos en cuestión y que le permiten al Sócrates del *Fedón* presentar su «autobiografía», podría decirse, como biografía ejemplar del filósofo; al Sócrates de la *República* descender nuevamente a la caverna, y al Parménides del *Parménides* instruir al joven Sócrates. Es, pues, en todos los casos, el filósofo quien habla, y, por consiguiente, Platón mismo.

consecuencia de que no se puede decir de él que es uno ni que es. No hay, por tanto, ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan (142 a3-4). Lo «uno en sí y por sí» no admite predicación ni relación alguna, y, por ende, no sirve de explicación ni de su propia identidad ni de la identidad de los otros. Consecuentemente, considerado en su aislamiento absoluto, lo uno, y con él, las Ideas consideradas al modo del joven Sócrates, como unidades aisladas,[44] resulta ser completamente inútil. El valor de esta primera hipótesis es, por ende, fundamentalmente crítico.[45]

Platón hace que Parménides comience el ejercicio con lo que presenta como su hipótesis (137 b3-4), aun cuando, en realidad, no solo tiene en mente al filósofo del poema sino a la posición eleática en general y en conjunto con las consecuencias que una interpretación sofística saca de ella. Teniendo en cuenta que Parménides considera a los «signos» del ser como sus nombres alternativos, no debe llamar tanto la atención que Platón se refiera a lo uno como tema parmenídeo, pero ya la consideración de este uno como ἄπειρον nos remite directamente a Meliso[46] y a la conclusión a la que Gorgias llega a partir de allí. Pues la conclusión misma de esta hipótesis nos remite claramente al argumento antieleático de Gorgias en el sentido de que si el ser es eterno, no tiene comienzo y, por consiguiente, es ilimitado, de suerte que, siendo así, tampoco ocupa lugar y, en consecuencia, no es.[47] A esta conclusión parece que ya había llegado el mismo Zenón a partir de la indivisibilidad de lo uno.[48] Estas y otras referencias responden a la función de la segunda parte del *Parménides* como ejemplo de una instrucción que, como se dice expresamente, debe ayudar a acceder a la verdad (135 d6). Encontrándose entre filósofos, las referencias mencionadas ponen de manifiesto que Platón no procede, como los neoplatónicos, ἐξ ἀρχῆς, sino, como más tarde Aristóteles, ἐξ ἐνδόξων, a partir de opiniones recibidas.[49] Ahora bien, al poner en boca de Parménides lo que constituye una crítica totalmente destructiva del monismo eleático, Platón anticipa su explícita calificación del Eléata como un

[44] Recuérdese lo dicho en III.3 acerca del juicio de Parménides sobre el joven Sócrates y la admiración que afirma este que le inspiraría aquel que sea capaz de mostrar que las Ideas son capaces de «mezclarse y discernirse».

[45] En ese sentido corrijo un anterior intento de interpretación que presenté en el I Coloquio Metropolitano de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (26-28. 11. 1997) y recientemente publicado en: *Reflexión y Crítica*. Revista de Filosofía Año 2 Nr. 2, Abril de 2002, 67-91, en especial, 85 ss.

[46] Platón cita en 137 d7-8 casi literalmente el fragmento B2 de Meliso.

[47] Cf. Sextus Empiricus, *adv. math.* VII, 68-70 = DK 82 B3; Aristóteles, De Gorg. 979 b21-6. Naturalmente que el argumento de Gorgias se basa en una confusión *deliberada* del ilimitado temporalmente con lo ilimitado espacialmente.

[48] Cf. Aristóteles. *Metafísica* III 4, 1007-8.

[49] Cf. A.H. Coxon. *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides. With a new English Translation*. Assen: Van Gorcum 1999, 99, 134. Como en general en Platón, el motivo de la *paideia* es central en el *Parménides* (cf. διδάξαι 135 b2); como tal, el ejercicio dialéctico no puede partir por los principios sino conducir hacia ellos.

pensador a la vez «venerable y terrible» (*Teeteto* 183 e), ya que de ese modo ve en la hipótesis eleática la posibilidad tanto de una interpretación sofística como de la suya misma, con la cual va, sin duda, más allá de la posición eleático–sofista.[50] Esto se puede ya apreciar en la afirmación de la existencia de las Ideas que Platón pone en boca de Parménides a pesar de sus objeciones a la hipótesis de las Ideas (cf. 135 b5-8). Además, por más que en la primera hipótesis Aristóteles niegue toda participación de lo uno en el ser, esa negación es una negación determinada, pues solo niega los modos temporales del ser dejando abierta la posibilidad de una nueva interpretación de la posición parmenídea que considere el ser atemporal de lo uno. Por lo tanto, en la primera hipótesis no tenemos ante nosotros una simple negación del pensamiento del Parménides histórico, que, por ejemplo, se podría atribuir a Gorgias, sino, como sugiere la descripción de la dialéctica en la *República* 533 c5-8, una acción que recoge a las hipótesis devolviéndolas a un nivel superior (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα). En ese sentido hay que entender las referencias en la segunda (143 a4-144 e3: αὐτὸ τὸ ἕν; 149 d1-2: τὸ ἕν ἄρα μόνον ἐστὶν ἕν) y la tercera hipótesis (157 c4: τὸ παντελῶς ἕν; 158 a5: αὐτὸ τὸ ἕν; 159 c5: τὸ ὡς ἀληθῶς ἕν) a lo uno absoluto, un uno igualmente indivisible (B8 22) e idéntico consigo mismo (B8 29; 146 b-c) como el del poema, pero precisamente por ello diferente de lo uno de la primera hipótesis; pues, como se afirma en 139 b-e, este último no es ni idéntico ni diferente consigo mismo ni con los otros, y, además, excluye de sí toda diversidad así como la relación todo-parte. Es en realidad el análisis de lo uno de la segunda hipótesis el que permite acceder al reconocimiento, manifiesto en la tercera hipótesis, de ese uno en sí como principio. De este modo van apareciendo los distintos sentidos de lo uno que permiten superar una interpretación aporética del *Parménides*.

En el tránsito de la primera a la segunda hipótesis, Parménides se encarga de precisar que el sujeto de la segunda hipótesis no es «lo uno en tanto uno» de la primera hipótesis, sino «lo uno que es» (τὸ ἓν ὄν).[51] No es pues sino hasta la segunda hipótesis que pasamos efectivamente de un uso del ser como cópula a su uso como predicado verbal. Y, como suele ser en Platón, la atribución de un predicado implica participación, de suerte que de lo uno de la segunda hipótesis dice que participa del ser (οὐσίας μετέχει, 142 c5-6). El ser y lo uno forman parte, por tanto, de «lo uno que es». «Lo uno que es» debe entenderse, entonces, como un todo cuyas partes son lo uno y el ser. Siendo así, cada una de las partes tienen, a su vez, a ambos como sus partes, «de suerte que al resultar siempre dos, no será

[50] Parcializada me parece la insistencia de Graeser en el parricidio (Graeser 1999, 10) con el propósito de descalificar a Parménides como vocero de la verdad. Téngase en cuenta que en el mismo *Parménides* 127 b se califica al filósofo de Elea, sin ironía alguna, como καλὸν κἀγαθόν, y que la frase que sigue inmediatamente después de las palabras del *Teeteto* arriba citadas hace manifiesta referencia al *Parménides*: «Yo conocí efectivamente a este hombre siendo muy joven —dice Sócrates—, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza».

[51] Cf. 142 c2-3: νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἕν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν.

jamás uno», y así *ad infinitum* (143 a1). Así pues, a diferencia de lo «uno-uno» (ἓν ἕν) de la primera hipótesis, este «uno que es» ha de ser una multiplicidad ilimitada (ἄπειρον τὸ πλῆθος, 143 a2). De este modo tenemos suficientes elementos para precisar la naturaleza de este «uno que es». Para ello hemos de recurrir a la *República*.

Justamente en la medida en que la unidad no parece más ella misma que su contrario, señala el viejo Sócrates, pertenece su estudio a aquellos que «guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es», pues lo mismo es visto al mismo tiempo como uno y como multiplicidad ilimitada (ἄπειρα τὸ πλῆθος, 525 a4-5). La referencia a la vista (ὄπσις) en este contexto parece reducir el fenómeno a la realidad sensible, aunque, si bien sin dar explicación alguna, lo hace extensivo al ámbito inteligible al afirmar que lo mismo ocurre con todo número (a9-10). En realidad, como veremos, la presente hipótesis se refiere a los más diversos ámbitos de la realidad, a las cosas sensibles, a los números y, en cierto modo, a las Ideas mismas, es decir, *a la totalidad de lo que es*. Justamente el argumento siguiente en el *Parménides* (143 a ss.) introduce al número como ejemplo de una realidad formal que permite entender, sin contradicción, como algo puede ser a la vez uno y múltiple, limitado e ilimitado, todo y parte, sin restringir esta última relación al nivel estrictamente físico. Pues el número nos hace pensar en un todo cuya realidad es mayor que la simple suma de sus partes, axioma presupuesto ya en el pasaje del *Fedón* que hemos analizado. Pero ese todo que es el número es examinado por una operación de la διάνοια de tal manera que se distingue en él al ser y lo uno en sí (143 a). Ya que la distinción entre ellos no es explicable más que si consideramos su relación con la diferencia, tenemos tres términos. Si tomamos primero a dos de ellos por separado, tenemos un par, un conjunto de dos, en el que cada parte es una. Si a ello se le añade el tercer término, tendríamos tres, y así, mediante la multiplicación de pares e impares en sus cuatro combinaciones posibles, obtenemos una explicación de la serie numérica. Por lo tanto, si lo uno es, esto es, si lo uno, el ser y la diferencia son, «es necesario que también sea el número» (144 a4). Pero, como se dice en la *República*, no se trata de aplicarse al arte del cálculo como meros aficionados, sino «hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio del νοῦς» (525 c), esto es, de los números en sí que no son manipulables mediante operación matemática alguna y que son más bien presupuestos por la distinción entre lo uno en sí, el ser y la diferencia. Todo ello indica que la misma reducción dianoética de «lo uno que es» al ser y lo uno en sí, debe llevarnos a entender la relación parte-todo no solo en sentido físico, sino categorial. De todos modos, cada número, entendido como un todo de partes, es uno en una serie infinita de números. Es decir, con el número se da también una multiplicidad ilimitada en la cual el ser se halla «distribuído» (νενέμηται, 144 b1) y «fragmentado (κατακεκερμάτισται) al extremo» (144 b4-5). Pero, al mismo tiempo, ninguna de estas partes del ser puede carecer de «lo uno en sí» que la convierte en miembro de una serie de unidades singulares (144 c6), pues, para decirlo con un juego de palabras que aparece ya en la *República*

478 b10 y que vuelve a aparecer aquí, toda parte o es una o no es ninguna, es decir, o es y, como tal, es una, o no es nada.[52] De este modo comienza a ponerse en evidencia una primacía de lo uno sobre el ser, aun cuando ambos coinciden siempre en *todo lo que es*. Sin lo uno el ser se desintegraría en una multiplicidad ilimitada, de modo que el ser de cualquier ente singular depende esencialmente de lo uno absolutamente uno.

En consecuencia, lo uno en sí mismo, que por una mera abstracción dianoética ha sido separado de «lo uno que es», esto es, que en realidad no puede estar ausente de las partes individuales del ser, sean estos sensibles o inteligibles, parece fragmentarse en los entes particulares que participan en él. Desde esta perspectiva, lo uno en sí resulta siendo también una multiplicidad ilimitada (144 e). Esta multiplicidad se refiere, sin embargo, a la serie de entes singulares que forman parte de la totalidad de lo que es, mientras que la multiplicidad ilimitada propia de «lo uno que es», se refiere a la multiplicidad de las partes constitutivas de cada uno de estos entes. Considerando conjuntamente ambos argumentos, estas partes están ahora integradas por lo uno en sí en un todo singular del cual son partes. Así pues, por un lado, en tanto totalidad que, como el número, es mayor que la mera suma de sus partes, «lo uno que es» es limitado, límite que, a su vez, y como aparece insinuado por primera vez, es el resultado de la acción de la presencia de lo uno en sí. Con el límite se da también la participación en la figura geométrica (145 b). Sin embargo, por otro lado, como parte de un todo divisible *ad infinitum*, «lo uno que es» es, sin embargo, ilimitado. Así se resuelve la aparente contradicción que aparece en el primer resumen de los resultados de esta hipótesis (145 e).

Sin embargo, «lo uno en sí» que se fragmenta en la multiplicidad de los entes que en él participan, es el resultado de una operación de la διάνοια: «¿Y qué? Lo uno en sí, que afirmamos que participa del ser, si con la διάνοια lo aprehendemos a él solo por sí mismo, sin aquello de lo cual decimos que participa, ¿ese uno se nos mostrará solamente uno o también en sí mismo múltiple?» (143 a). El resultado ya lo sabemos. Es la fragmentación de lo uno en sí. De manera que aquí tenemos un análisis de la posición del joven Sócrates. Así lo confirma el pasaje siguiente: «[...] lo uno, si es uno, ¿está simultáneamente todo entero (ὅλον) por doquier? Piénsalo. —Lo pienso y veo que es imposible», responde Aristóteles. «Está dividido en partes (μεμερισμένον), entonces, ya que no está todo entero. Porque, por cierto, no podrá estar presente simultáneamente en todas las partes del ser de otro modo que dividido en partes (μεμερισμένον)» (144 c-d). De este modo, nuestro diagnóstico de la posición socrática se ve confirmado. El argumento dianoético de la segunda hipótesis pretende salvar la inmanencia de «lo uno en sí» a costa de caer en los mismos problemas planteados a la hipótesis socrática de las Ideas. Pero al igual que lo que sucede en el símil de la línea, la posición

[52] Rep. 478 b10: Ἀλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἕν τι ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ᾽ ἂν προσαγορεύοιτο; *Parm.* 144 c4-5: Ἀλλ᾽ εἴπερ γε οἶμαι ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὸ ἀεί, ἕωσπερ ἂν ᾖ, ἕν γέ τι εἶναι, μηδὲν δὲ ἀδύνατον.

dianoética descrita sirve de punto de partida hacia el ascenso dialéctico. Precisamente el argumento siguiente invierte el orden de tal manera que, en lugar de afirmar la presencia de realidades de un orden ontológico superior en otro menor, considera la presencia de estas en aquellas,[53] de suerte que, en última instancia, la hipótesis dicha parmenídea de que «el todo es uno» (128 b) adquiera el sentido que Platón le quiere dar.

La reflexión vuelve a centrarse en los conceptos de todo y parte, solo que con el propósito de examinar si lo uno está tanto en sí mismo como en otro (145 b-e). Primero se distingue entre dos conceptos de lo uno: por un lado, lo uno como totalidad de sus partes (πάντα μέρη) y, por otro, lo uno como el todo mismo (αὐτὸ τὸ ὅλον). La conclusión es clara. Pues lo uno como totalidad de las partes, es decir, como su simple adición, está contenido en lo uno como un todo mayor que la suma de sus partes. Así entendido, lo uno está en sí mismo. Pero, lo uno-todo no puede estar él mismo contenido en las partes, ni en todas ellas ni en una sola, pues en ambos casos tendría que estar primero en una y, de ese modo, no podría estar en las demás. Decisivo es que ahora se da como explicación la imposibilidad de que lo ontológicamente mayor esté en lo menor. En contraste con la posición sofística según la cual lo que no ocupa lugar no existe, posición decisiva en la primera hipótesis, lo uno-todo, señala Parménides, ha de estar en algo diferente de sí (ἐν ἑτέρῳ τινί, 145 d9), en otro (ἐν ἄλλῳ, e2), pero estotro y diferente en que está, como lo indica la relación entre las partes y el todo, debe ser una unidad mayor y más simple.

La determinación de estotro en lo que está lo uno-todo nos remite a la tercera hipótesis. El sujeto es allí el mismo que en la segunda: «lo uno que es». Mas ahora se examinan las consecuencias que se siguen para los otros que lo uno. Estos no son considerados como completamente privados de lo uno, sino en la medida en que participan de él. Son, sin embargo, distintos de él en cuanto tienen partes. Ahora bien, las partes no pueden ser partes de una multiplicidad entendida distributivamente (πολλά) ni como una mera suma de las partes (πάντα). Pues, siendo ella misma parte de esa multiplicidad sería parte de sí misma, lo cual es evidentemente imposible e impediría a la vez que sea parte del resto de esa multiplicidad. Ambas formas de multiplicidad carecen del carácter de totalidad que da sentido a las partes como partes. Pues estas son por definición partes de un todo (ὅλον) o, como dice Parménides, «de un uno formado de múltiples»(ἓν ἐκ πολλῶν, 157 c5-6), uno-todo que, sin embargo, es un «todo uno acabado» (ἓν ὅλον τέλειον, 157 e4), que justamente por su carácter «acabado» no puede ser reducido a la mera suma de sus partes. Es, por tanto, en virtud de un todo de naturaleza distinta a la suya (ἕτερόν τι, 158 d4), de «una cierta idea» (μιᾶς τινός ἰδέας, 157 d8), que las partes son integradas en un todo ordenado en el que «cada una» es distinta de las demás y adquiere sentido mediante su articulación en el con-

---

[53] Cf. *Parm.* 145 d5-6: εἰ γὰρ ἐν τισὶ τὸ ὅλον εἴη, τὸ πλέον ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι εἴη, ὃ ἐστιν ἀδύνατον.

junto. Pero, además, por lo que hemos visto en la segunda hipótesis, sabemos que, si no ha de ser nada, el todo presupuesto por las partes, debe estar en algo diferente, en una realidad necesariamente mayor que el todo, esto es, en lo uno absolutamente uno (παντελῶς ἕν, 157 c4), pues tanto lo uno-todo como lo uno-parte requieren de la participación en lo uno absolutamente uno para ser tales.

Tenemos, entonces, una comprensión de la relación todo-parte que no puede ser restringida ni explicada en términos físicos. Pues la articulación de las partes en un todo ordenado, en una estructura que les da sentido, pone de manifiesto la acción de una realidad eidética que no es explicable por la mera acumulación de las partes, sino que es más bien presupuesta por esta. La imagen del velo a la que recurre Parménides para examinar al joven Sócrates pierde así todo sentido. Pero no solo ella, sino también las objeciones orientadas hacia un *regressus in infinitum*. Pues, mientras que toda realidad que participa de lo uno, sea como todo, sea como parte, constituye una multiplicidad unificada por la acción de lo uno, sin la cual no serían «ni uno ni más que uno», es decir, «no serían nada», «ser uno» —dice explícitamente Parménides— «no le es posible sino a lo uno en sí» (158 a, cf. 159 c). En verdad solo lo uno es uno, mientras que todo lo demás, los otros que lo uno, precisamente porque participan de lo uno, son múltiples y no solamente uno. Estamos, por tanto, ante una estructura claramente ascendente de la realidad que encuentra su cúspide en lo uno como principio de determinación. Mientras que las partes están en el todo, el todo, a su vez, está en lo uno. Así adquiere su sentido platónico la hipótesis presentada como parmenídea: el todo es uno, pues las partes son *sinópticamente* aprehensibles bajo lo uno-todo (= Idea), y este, a su vez, bajo la unidad de lo uno absolutamente uno. De esta manera, Parménides hace gala del rasgo característico del dialéctico, es, pues, συνοπτικός (537 c).

Con todo, podría pensarse que de este modo vuelve Platón a la posición de la primera hipótesis. No obstante, esa hipótesis tuvo la función de mostrar la inutilidad de lo uno considerado en sí mismo, con exclusión de toda multiplicidad y toda relación. Esto quiere decir que lo uno-uno de la primera hipótesis no puede, por eso mismo, ser considerado como principio. Pues hablar de lo uno como principio implica necesariamente ponerlo en relación con los otros que lo uno. Ahora bien, para distinguir a lo uno y lo múltiple introduce Parménides nuevamente una consideración dianoética. Esta vez no se trata de abstraer a lo «uno en sí» para después ver que este se fragmenta en la multiplicidad que participa en él, sino de la posición de una unidad supuestamente irreductible en la multiplicidad. Así pues, unas líneas antes de introducir explícitamente semejante consideración, Parménides separa a la multiplicidad respecto de lo uno, para lo cual recurre al verbo μεταλαμβάνειν (158 b9), que, a diferencia de μετέχειν indica el momento en que se comienza a tomar parte de lo uno. En ese preciso momento, pensable solo mediante una abstracción dianoética, los otros que lo uno no son más que πλήθη, multiplicidades o multitudes «en las que lo uno no está» (158 c1). Sin duda, es esta una alusión a los argumentos de Zenón. Ahora bien, «si de esas multiplicidades quisiéramos sustraer mediante la διάνοια aquello más pequeño que nos sea

posible» —lo cual nos remite a los pluralistas— «¿no es necesario que eso que se ha sustraído, si no participa de lo uno, sea multiplicidad (πλῆθος) y no uno? —Es necesario», responde Aristóteles (158 c3-5). El *regressus* que servía de objeción a la hipótesis de las Ideas es empleado ahora en contra de las posiciones estrictamente «físicas». La mención de «lo más pequeño que nos sea posible», es hecha con el fin de mostrar que, en realidad, no es tal, sino que separado de lo uno y de la idea que la delimita y determina, no es más que multiplicidad indeterminada. «Y si examinamos de este modo» —es decir, mediante la διάνοια— «en sí y por sí, a la naturaleza diferente de la Idea (τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους),[54] cuanto de ella podemos ver, ¿no será siempre ilimitado en multiplicidad (ἄπειρον πλήθει)? —Sí, sin ninguna duda», responde Aristóteles (5-7). Parafraseando la conclusión de Parménides en la primera parte, podríamos decir que el pensamiento no encontraría entonces adonde dirigirse (135 b5-8). La aporía en la que se halla el pensamiento entre las dos posiciones, la que separa la parte supuestamente más pequeña y la que muestra que eso mismo es ilimitado en multiplicidad, es semejante a la que menciona Zenón en la primera parte. Una se diluye en la multiplicidad sin límite alguno, y la otra se aferra a un límite meramente relativo. Sin embargo, una vez que se vuelve a unir lo que la διάνοια separa, es decir, ya no en el momento anterior a la participación sino en la participación misma (cf. 158 c7-d2), «para los otros que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con lo uno y con ellos mismos», considerados en su propia naturaleza como multiplicidad ilimitada e indeterminada, «surgirá en ellos *algo diferente* (ἕτερόν τι)», esta vez la Idea, «que provee el límite de los unos respecto de los otros, pero su naturaleza produce en ellos mismos su ilimitación» (158 d).

En consecuencia, solo «lo uno absolutamente uno» pone el límite y la determinación tanto a las partes entre sí como respecto del todo, y, al mismo tiempo, al todo respecto de las partes. Ya sabemos que la relación todo-parte no puede ser reducida a su sentido físico, pues lo uno-todo es una manera de referirse a la Idea. De ese modo, lo uno mismo se convierte en criterio (μέτρον) de discernimiento entre lo uno-todo o Idea, y las cosas sensibles. Por ende, permite también rescatar a las Ideas de su desintegración en la multiplicidad ilimitada y de la pérdida de su función explicativa y fundante de la estructura misma de la multiplicidad. De este modo, aquello otro y diferente en lo que está lo uno-todo, es definitivamente identificado con lo uno absolutamente uno como principio del límite y la determinación. En el pasaje arriba citado, sin embargo, una vez identificado lo uno como el principio en que está lo uno-todo o Idea, resulta que, por el contrario, esta es más bien la que debe ser caracterizada como «algo diferente», pues ella surge como una nueva realidad a partir de la interacción entre lo uno y la multiplicidad ilimitada. De todo ello se sigue entonces que lo uno como principio, si no se quiere volver a caer en los problemas de la primera hipótesis, no se da separado de su

[54] Cf. Aristóteles. *Metafísica* A6, 987 b33, donde se describe a «lo grande y lo pequeño» como *ἑτέραν φύσιν*. Cf. Anaxágoras DK 59 B3.

opuesto, la multiplicidad ilimitada. Como lo hace ver la cuarta hipótesis, estos son los términos originarios a los que se reduce toda la realidad o lo uno que es: «no hay junto a ellos algo diferente [...], pues se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a lo uno y los otros» (159 c). Pero, si tomamos a estos «otros» de modo absoluto, es decir, totalmente separados de lo uno, «no son ni uno ni múltiples, ni todo ni partes», y, en definitiva, carecen de toda determinación. Lo uno y la multiplicidad ilimitada tomados por separado son, por tanto, completamente inútiles. Lo uno porque no puede explicar por sí solo como surge la multiplicidad. Y la multiplicidad ilimitada porque sin lo uno no pueden explicar la determinación de esa multiplicidad. De la interacción de ambos surge aquello diferente, la idea como ámbito del ser en el cual coinciden como «en lo mismo» (ἐν ταὐτῷ, 159 c3). Puesto en los términos del *Fedón* (99 b3-4), lo uno sería la causa, mientras que la multiplicidad ilimitada sería aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa. En ese sentido no cabe hablar de monismo, pero tampoco de dualismo. Tal vez sea más adecuado hablar de no-dualidad o de una bipolaridad originaria. Ya en la segunda hipótesis dice Parménides que lo uno y los otros, entendidos en el sentido que se hará manifiesto en la tercera hipótesis, son «por igual» (ἐξ ἴσου, 150 d8).

En la medida en que lo uno presupone estructuralmente la multiplicidad ilimitada de los otros y esta a aquel, no solo se alcanza la mediación entre la unidad de los eléatas y la multiplicidad divisible al infinito de Anaxágoras de Clazómenas, sino que se explica por qué Platón sostiene, de un lado, que la Idea del Bien como ἀρχὴ τοῦ παντός (*República* 511 b7), es transcendente al ser en dignidad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, 509 b9), y, de otro, que es lo más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518 c9; cf. 526 e3, 532 c6). Más aun, esta es la razón por la cual «lo uno que es» admite cualidades contrarias entre sí, lo cual es válido no solo para «lo uno que es» entendido reductivamente como la unidad de los entes sensibles, sino también para las Ideas, pues tanto aquellos como estas tienen a lo uno y la multiplicidad como principios constitutivos (cf. Aristóteles, *Metafísica* A6). Así se cumple lo que Sócrates dice que le causaría admiración y le colmaría de asombro, que «alguien [...] primero distinguiera y separe las Ideas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι)» (129 d6-e3). Un ejemplo de esta forma de κοινωνία lo encontramos en la segunda hipótesis, que es tanto más notable en cuanto que después de haber señalado, podríamos decir, a manera de «juego», que «la diferencia jamás está en lo mismo» (146 d8), pasa a afirmar aboliendo el argumento anterior que cada vez que se dice un nombre, y en este caso se refiere a lo diferente, «no designamos otra cosa más que a aquella naturaleza a la cual pertenece ese nombre» (147 e5-6), esto es, decimos que lo diferente está en lo mismo. Por último cabe señalar que, si el sentido primordial de la participación se refiere a la comunión entre lo uno y la multiplicidad ilimitada, desaparece el problema de la

extensión del ámbito de las Ideas, al menos tal como aparece planteado en la primera parte. Pues de ese modo queda claro que las cosas dependen de las Ideas en su ser mismo y no solo en sus propiedades. Hay, pues, más allá de los reparos del joven Sócrates, Ideas de toda realidad independientemente de su valor.

Lejos, pues, de tener un carácter aporético, las primeras cuatro deducciones del *Parménides* presentan una serie de resultados positivos y ofrecen posibles soluciones a algunas de las objeciones planteadas a la hipótesis de las Ideas. El resumen que presenta Parménides al final de la cuarta hipótesis, tiene, sin embargo, el aspecto de una antinomia: «Así pues, si lo uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas. —Completamente cierto», responde Aristóteles (160 b). Quien realmente se halla en aporía es Aristóteles, lo cual es subrayado por su respuesta tan enfática. Pues, primero que nada, el resumen no tiene en cuenta la diferencia entre lo uno-uno de la primera hipótesis y «lo uno que es» como sujeto de la segunda, hipótesis estas que, por lo demás, son las únicas allí tomadas en cuenta; quedan sin mencionar las consecuencias que se siguen para los otros en relación a lo uno (tercera) e independientemente de él (cuarta). Todo ello pone en evidencia, como señala Migliori, «una voluntad de darle una forma antinómica a aquello que no lo es»,[55] lo cual parece ser válido para todo el diálogo.

5. *El ejercicio dialéctico: la* **katábasis** *desde los primeros principios*

Más allá de ser «demasiado incidental», la analogía con la *República* determina la estructura misma del *Parménides* en su totalidad. Pues, así como en la *República*, una vez que se establece a la Idea del Bien como principio universal (ἀρχὴ τοῦ παντός, 511 b 7) y, de ese modo, como la medida o el criterio más exacto (ἀκριβέστατον μέτρον, 504 c1-4; e2-3),[56] se pasa, a continuación, a examinar las formas de Estados y de almas más o menos carentes de unidad y, por ello, anómalas (*Rep.* VIII-IX); así también en el *Parménides*, habiéndose establecido a lo uno en sí y la multiplicidad indeterminada como los términos y principios últimos, se intenta ahora verificar por el absurdo la visión de la realidad que resulta de la negación relativa (V hip.) y absoluta (VI, VII y VIII) del ser de lo uno.[57]

La relatividad de la negación del ser de lo uno en la quinta hipótesis se puede reconocer desde un inicio, pues se dice que independientemente de la negación o afirmación del ser de cualquier objeto, su mera posición como sujeto de la hipótesis, presupone su conocimiento en cuanto diferente de cualquier otro, ya que de lo

[55] M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, 1990, 321.
[56] Véase H.-J. Krämer, «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)». En: O. Höffe (ed.), 1989, esp. 41-46, 57-62.
[57] Sin tener en cuenta la analogía con la *República*, Migliori también considera este punto, *op.cit.* 324.

contrario no sabríamos a qué se refiere la negación.[58] Lo entendemos, entonces, como sujeto de una proposición, con lo cual nos ubicamos en el ámbito del lenguaje. De esta manera, si bien sin desarrollar un estudio semántico del ser, aparece aquí claramente enunciada una comprensión del no ser como diferencia. De ahí se sigue que este «uno que no es», si ha de ser diferente de los otros, tiene que admitir una serie de determinaciones: el «aquel», el «algo», el «de este», el «para este» y «muchas otras» (160 e-161 a). Ahora bien, es notable como Parménides, para poner en evidencia la negación de lo uno como principio de determinación, deduce a partir de la diferencia las demás determinaciones en las que participa lo uno que es sujeto de esta hipótesis: «Pues, ya que los otros«, dice, «son diferentes de lo uno, también tendrán que ser de diferente tipo (ἑτεροῖα)», y, por ende, «diversos» (ἀλλοῖα) y, en consecuencia, «desemejantes» (ἀνόμοια) y, a decir verdad, respecto de lo uno como desemejante; curiosamente, es de esta desemejanza de lo uno respecto de los otros que deduce la semejanza de lo uno consigo mismo, semejanza —y no identidad como cabría de esperar— sin la cual no sería posible *hablar* sobre este uno ni, por tanto, *formular* la hipótesis (161 a). Fuera de la semejanza consigo mismo, allí donde se niega a lo uno como principio, impera, por consiguiente, la desemejanza y, con ella, la desigualdad. Más sorprendente aun es el hecho de que solo en la medida en que la desigualdad implica grandeza y pequeñez como los términos que relaciona, se introduce, por decirlo así, por la puerta falsa, la igualdad como punto «intermedio» (μεταξύ) que permite distinguirlas (161 c-e). De todos modos, no hay que olvidar que la participación de la que aquí se habla no debe entenderse como participación en las Ideas, sino en los elementos lingüísticos que hacen comprensible la formulación de la hipótesis.

La intención platónica de examinar lo que sucede si no se reconoce a lo uno en sí como principio de determinación es subrayada por el extraño camino que se sigue para finalmente atribuirle a «lo uno que no es» la igualdad que, líneas antes, se le había negado en razón de que ello implicaría otorgarle el ser, cuando, en realidad, desde que se afirma su cognoscibilidad y su diferencia respecto de los otros (161 c), resulta evidente que —este uno que no es— *es*. Como vuelve a decirlo Parménides después de este rodeo, la misma inteligibilidad de la hipótesis y su valor de verdad (161 e)[59] presuponen que lo uno en cuestión *es*, aun cuando es *algo que no es*.[60] De donde se sigue que si no ha de ser idéntico con el ser verdadero ni con el no ser absoluto, es necesario que lo uno que no es «participe del ser con el fin de no ser» (162 b6).

Negado lo uno como principio solo queda entonces «lo uno que es y no es», que, como tal, está sometido al cambio (μεταβολή) y al movimiento (κίνησις)

[58] Cf. 162 d2 ss.: «cuando se dice "uno", se enuncia, en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de los otros, se le añada a él el ser o el no ser».
[59] Pues en griego ἀληθῆ λέγειν significa tanto como ὄντα λέγειν.
[60] Cf. 162 a1-2: ἔστιν ἄρα [...] τὸ ἓν οὐκ ὄν.

(162 b-c). Pero, puesto que no es, no ocupa lugar y, por consiguiente, no puede trasladarse; pero tampoco puede tener un movimiento de rotación, pues para ello tendría que tener contacto con «lo mismo», esto es, con aquello en lo que rota y que está entre las cosas que son, mientras que lo uno no es. Por último, sea en cuanto es o en cuanto no es, no se altera respecto de sí mismo, pues, entonces, no estaríamos hablando ya de lo uno, sino de otro. Resulta, por tanto, que es imposible una explicación del cambio y del movimiento de lo uno en cuestión, lo cual lleva a pensar que «necesariamente» está quieto y en reposo (162 c-e). En consecuencia, «lo uno que es y no es» está en reposo y se mueve (162 e), se altera y no se altera (163 a), y, al alterarse, llega a ser y perece, mientras que al no alterarse, no llega a ser y no perece (163 b). He ahí la manifiesta aporía en la que se halla el pensamiento si se niega a lo uno como principio.[61]

Si en la quinta hipótesis se niega el ser de lo uno solo relativamente, la sexta supone que lo uno «de ningún modo» es ni participa del ser (163 c). Siendo absoluta la negación del ser de lo uno, los otros no pueden mantener relación alguna con él (164 a), ni puede haber conocimiento ni opinión ni percepción ni explicación ni, por último, nombre alguno de este «uno» que no es (164 a). Lo uno que no es en absoluto carece de toda determinación (164 b). Por su parte, la sétima hipótesis también parte de la negación absoluta de lo uno, solo que, a diferencia de la sexta que examina las consecuencias resultantes para lo uno mismo, ella considera las que se siguen para los otros que lo uno, al menos en la medida en que son objetos del discurso (λόγος, 164 b).[62] Pero, entonces, lo uno de lo cual son diferentes no es lo uno en sí, sino otros como él (164 c). Son otros, por lo tanto, solo en cuanto son diferentes entre sí. Solo quedaría, por ende, la diferencia recíproca. Pero, dada la negación absoluta de lo uno, esta diferencia no se explica en función de que cada uno de los otros es uno, sino únicamente en la medida que poseen la unidad, como todas sus demás determinaciones, solo en apariencia. Son pues diferentes solo en cuanto pluralidades o multitudes (κατὰ πλήθη, 164 c7) con límites tanto internos como externos meramente aparentes (165 a). Lo que en apariencia es una unidad no es más que una «masa» (ὄγκος) ilimitada en multiplicidad (ἄπειρος πλήθει, 164 d1), en la que lo aparentemente más pequeño resulta ser múltiple y enorme respecto de las partes en que puede ser dividido (164 d). Solo quedan múltiples masas que al mismo tiempo tienen solamente la apariencia (φάντασμα) de las determinaciones opuestas. En consecuencia, si se niega lo uno como principio, solo queda la mera apariencia[63] o, como dice Parménides

[61] La superación de la aporía se da a través del análisis del instante en el apéndice a la segunda hipótesis (155 e-157 b).

[62] Si en la quinta hipótesis se consideraba a lo uno, en la sexta se examina a «los otros» como objeto del lenguaje (λόγος), aunque no en su valor positivo como en el «refugio en los λόγοι» del joven Sócrates, sino meramente como subordinado a las apariencias (cf. *Carta VII*, 342 b-e; 344 b; *Cratilo* 439 a; *Teeteto* 206 d).

[63] Los verbos φαίνεσθαι y δόκειν son determinantes en toda esta hipótesis.

con clara alusión a la condición de los prisioneros en la caverna, «figuras sombreadas» (ἐσκιαγραφημένα, 165 c7). Mientras que los sentidos distinguen estas determinaciones según su perspectiva y condición,[64] la διάνοια descubre que en estas masas se hace pedazos y se fragmenta todo lo que es,[65] con lo cual se hace alusión a la función desintegradora de lo «grande y lo pequeño» como principio (cf. 158 d).[66] Pues esas masas son φαντάσματα τοῦ ἑτέρου (165 d1-2). La διάνοια, en consecuencia, descubre la aporía inherente a los sentidos, pero, a su vez, carece de un principio último de determinación que le sirva de criterio y límite para no perderse en la multiplicidad. Por una parte, entonces, la posición de Zenón es estrictamente negativa y no está libre de peligro. Por otra, la hipótesis «socrática» de las Ideas como recurso dianoético para salir de la aporía reconocida por Zenón, no hace más que replantear el problema a un nivel ontológico superior. Pues, como muestra el diálogo entre Sócrates y Parménides, en la medida en que el joven Sócrates carece de un principio incondicionado que le sirva de fundamento de su propia hipótesis, está expuesto a perderse en la multiplicidad ilimitada. Solo lo uno absolutamente uno pone el límite y la determinación (III hip.). En este sentido, como hemos visto, es ἀρχή. Ello es verificado *ex negativo* por la octava y última hipótesis, según la cual la negación absoluta de lo uno implica que los otros no son ni uno ni múltiples, y, en consecuencia, no son nada (165 e-166 c). Pues, para decirlo una vez más al modo en que se expresa el Sócrates maduro de la *República*, «lo que no es, no es "algo uno", sino, si hablamos correctamente, "nada"» (476 a2-3).

---

[64] Parménides se refiere a la distancia y proximidad del observador respecto de su objeto (165 c-d).
[65] Cf. 165 b4-6: θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἄν τις λάβῃ τῇ διανοίᾳ.
[66] Véase arriba nota 54.

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

Charles H. Kahn

Quisiera tratar aquí un problema general, el del *status* de las doctrinas filosóficas en los diálogos de Platón, aunque refiriéndolo a un caso especial: la ausencia de la doctrina de la reminiscencia en la *República*.

La doctrina de la reminiscencia juega un papel principal en tres diálogos platónicos —el *Menón*, el *Fedón*, y el *Fedro*— pero no hay rastro de ella en la epistemología de los libros centrales de la *República*. ¿Cómo debemos entender esta discrepancia?

Hay una solución obvia que quisiera mencionar solo para dejarla de lado. Es la explicación «genética», a saber, que cuando Platón escribió la *República* había abandonado la concepción semimítica del conocimiento innato adquirido en una existencia previa y, en su lugar, había adoptado la noción más racional de una intuición noética o *Wesenschau*, una «visión» intelectual de las Formas accesible para aquellos cuyas mentes han sido preparadas adecuadamente mediante la dialéctica. Platón cambió de parecer, y la epistemología de la *República*, centrada en la visión noética de las Formas, está llamada a ser el sucesor y el substituto de la teoría innatista del *Menón* y el *Fedón*. Llamemos a esto la explicación progresiva.

Esta concepción genética es insatisfactoria por varias razones, y, primero que nada, por razones de cronología. Ya que los problemas en este punto son complejos y controvertidos, tendré que exponer mis opiniones un tanto dogmáticamente.

Asumo que todo lo que conocemos realmente acerca de la cronología relativa de los diálogos es la división de Campbell-Ritter en tres grupos basada en razones estilísticas. El orden interno de los diálogos dentro de cada grupo es una cuestión de conjeturas. Pero la división en tres grupos fue establecida cien años atrás, únicamente en base a razones estilísticas, por investigadores que trabajaban independientemente uno de otro con diferentes pruebas lingüísticas, y ha sido más recientemente confirmada por Brandwood (y, en alguna medida, por Ledger). No hay ninguna explicación plausible para estas variaciones estilísticas sistemáticas más que la edad relativa del autor. Y solo los criterios estilísticos les permite a los diferentes eruditos alcanzar los mismos resultados. Hay que tomar en cuenta que no hay una buena correlación entre los tres grupos estilísticos y la división popular de los diálogos en tempranos, medios y tardíos. En la división usual, el grupo medio es definido por su contenido filosófico, esto es, por su referencia a la doctrina de las Formas. La ilusión de una correlación entre la tripartición estilística y

la división en temprano-medio-tardío surge del hecho de que el denominado grupo tardío corresponde, en efecto, aproximadamente al grupo estilístico número tres; pero la división entre los otros dos grupos es totalmente diferente. El grupo estilístico número dos está formado por la *República*, el *Fedro*, el *Teeteto* y el *Parménides*, mientras que el *Fedón*, el *Banquete* y el *Menón* pertenecen al primer grupo, junto con la *Apología*, y la mayoría de los diálogos. Para una discusión seria de la cronología solo los grupos estilísticos de Campbell-Ritter pueden proveer una base para un acuerdo intersubjetivo.

Ahora bien, lo que la división estilística nos dice es que la *República* (grupo número dos) fue escrita, en realidad, después del *Menón* y del *Fedón* (grupo número uno), pero que pertenece al mismo período estilístico que el *Fedro*. Si vamos más allá de los criterios estilísticos y tomamos en consideración el contenido, encontraremos muchas indicaciones de que el *Fedro* se encuentra después de la *República*. (Así, la alegoría del alma como un auriga con dos caballos alados parece presuponer la *República*. Además, la descripción de la dialéctica en el *Fedro*, centrada en la reunión y la división, está más cercana a la última dialéctica del *Sofista* y el *Político* que a la presentación de la dialéctica en *República* VI-VII). De ahí que la permanente importancia de la Reminiscencia en el *Fedro* sugiere fuertemente que Platón no ha abandonado la doctrina cuando compuso la *República*.

Por otro lado, la explicación progresiva o genética no toma en cuenta el hecho de que la concepción supuestamente posterior (esto es, la visión noética de las Formas) se encuentra en el *Banquete* y en el *Fedón*, es decir, en dos diálogos pertenecientes estilísticamente al grupo 1. Esto muestra que Platón disponía de la concepción de la visión noética antes de escribir la *República*. Todos recordamos el famoso pasaje del discurso de Sócrates en el *Banquete*, donde Diotima ofrece, como culminación suprema de la iniciación en los misterios del amor, la visión beatífica de la Belleza misma: «allí, si en algún lugar, está la vida digna de vivirse para el hombre, cuando contempla la Belleza misma (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν)» (211 d2). El lenguaje de la visión es empleado por todo este pasaje en el *Banquete*. El órgano de la visión (esto es, el νοῦς) no es directamente mencionado pero se alude a él en dos ocasiones: el amante filosófico «verá la Belleza con aquello gracias a lo cual ella es visible» (212 a3 ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, un eco de ᾧ δεῖ θεωμένου en a1-2).

La visión de las Formas no es tan notoria en el *Fedón*, y su ausencia relativa allí es un punto que requerirá de mayor discusión. Pero el concepto de visión noética no es ciertamente ignorado en este diálogo: el filósofo buscará las realidades en el pensamiento (διάνοια) antes que en la percepción sensorial (65 e), y esto puede ser totalmente alcanzado solo sin el cuerpo: «si vamos a conocer algo de un modo puro, debemos estar liberados del cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas con el alma misma» (66 d8). Una vez más, el νοῦς no es mencionado como el órgano de la visión, pero está implicado en la caracterización de la Forma como νοητόν, «inteligible» más que visible (*Fedón* 81 b7; cf. 80 b1). Así pues, lo

que en el *Fedón* sostiene Sócrates como la meta deseada por el filósofo después de la muerte es precisamente lo mismo que él describe en el *Fedro* en su explicación mítica de una cognición prenatal: una visión directa de las Formas por el alma no-encarnada.

Dado que el *Fedón* y el *Fedro* refieren a tal visión solo en el caso de almas incorpóreas y no para los seres humanos en esta vida, el obstinado defensor de la tesis evolucionista podría responder que esta es precisamente la innovación de la *República*: Platón se ha vuelto ahora más optimista respecto de la posibilidad que tienen los seres humanos vivos de intuir las Formas, y ya no solo los espíritus incorpóreos. Sin embargo, esta versión corregida de la explicación progresiva aún estaría errada. La posibilidad de una intuición noética para un ser humano encarnado no es una novedad en la *República*, ya que no hay nada incorpóreo en el amante del *Banquete*, aquel que aspira a la visión de la Belleza misma.

Concluyo que la explicación evolucionista no puede explicar la ausencia de la reminiscencia en la *República*. Será más provechoso pensar en términos sincrónicos antes que diacrónicos. Lo que tenemos en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República* no es un proceso progresivo en el cual una epistemología reemplaza a otra, sino más bien un pluralismo de puntos de vista, donde las diversas aproximaciones son utilizadas para distintos propósitos en contextos específicos. Para decirlo de otro modo: lo que Platón tiene que escoger no es qué doctrina aceptar, sino más bien de cuál servirse en un diálogo específico. Platón no está comprometido con una doctrina en particular, ni siquiera con la doctrina de las Formas tal como aparece expuesta en el *Fedón* y la *República*. Con lo que, en última instancia, sí está comprometido es con una concepción de la realidad como eterna e inmutable, una concepción parmenídea del ser. Esta es la concepción cuya principal expresión literaria es la doctrina de las Formas.

Como yo la entiendo, la tarea de un intérprete es entender cómo un contexto particular configura (o es configurado por) la opción que Platón toma, de modo tal que la noción de intuir las Formas quede marginada en el *Fedón*, en tanto que el concepto de reminiscencia es totalmente excluido de la epistemología de la *República*. Con todo, y de modo más general, necesitamos repensar el *status* de las doctrinas filosóficas en el trabajo de Platón.

Estas son preguntas importantes. En vistas a buscar respuestas necesitamos una terminología más flexible. El término «doctrina» resultará muy estrecho, si por una doctrina damos a entender una tesis que puede ser expresada en forma proposicional. Las imágenes del sol, la línea y la caverna no son doctrinas en este sentido. Incluso la reminiscencia resulta siendo concebida de diferente manera en los tres diálogos en que aparece. Por lo tanto, necesitamos una terminología que pueda referir no solo a doctrinas explícitas sino igualmente a imágenes y temas filosóficos fundamentales. Llamémoslos «figuras» (*schemata*). Pues, el sol, la línea y la caverna son tres figuras distintas, las cuales están destinadas a juntarse en una única y compleja figura: la concepción platónica del conocimiento humano en la *República*. El tema unificador de esta figura particular es la concepción de la

cognición como visión. El problema que he presentado es por qué, en esta figura compleja, no hay rastro de la concepción alternativa del conocimiento humano como reminiscencia.

Adviértase que no hay un problema de incompatibilidad lógica entre estas dos figuras, entre la reminiscencia y el conocimiento como visión. El *Fedón* alude a la figura de la visión mientras que hace uso principal del tema de la reminiscencia. Y la explicación que da Platón de la *psyché* en el *Fedro*, donde tanto la reminiscencia como la visión juegan un papel fundamental, puede ser vista como un esfuerzo de su parte para desarrollar una relación entre ambas.

Quiero sugerir aquí una lectura unitaria de los escritos de Platón en la que la pluralidad de *schemata* individuales representa, por así decirlo, la superficie de los diálogos, mientras que la unidad del pensamiento de Platón está representada por la estructura interna. O para decirlo de otro modo, la diversidad superficial de los *schemata* es el objeto propio de una interpretación literal o literaria, mientras que la interpretación filosófica debe buscar la unidad subyacente. Permítaseme ilustrar esta división de la labor hermenéutica con un ejemplo relevante. A un nivel literario la escala ascendente del amor en el *Banquete* es completamente independiente de la huida de la caverna en la *República*. El paso ascendente en el *Banquete* describe la elevación erótica hacia la Belleza misma; mientras que la figura correspondiente en la *República* traza el ascenso cognitivo hacia la aprehensión de las Formas y, en última instancia, la contemplación del Bien. Para la interpretación literaria cada uno de estos diálogos se remite a sí mismo, y ninguno requiere de una referencia al otro. De otro lado, una interpretación filosófica debe tomar en cuenta el hecho de que ambos textos presentan *schemata* del mismo tipo general: ascenso cognitivo desde los objetos sensibles hasta el reino de la Forma inteligible, con una visión reveladora en la cúspide, y con dos objetos de intuición noética —lo καλόν en un caso, lo ἀγαθόν en el otro— que están íntimamente ligados en significado y valor normativo. Una tarea de la interpretación filosófica es, propongo, decidir qué tienen en común estos dos *schemata*. Porque lo que llamo la estructura interna del pensamiento de Platón se encontrará precisamente en la unidad subyacente a tan diversos textos.

Esta aproximación unitaria a una comprensión de los diálogos es, por supuesto, altamente controvertida, y en el caso de los dos pasajes ascendentes no me propongo defender esta aproximación aquí. Intentaré hacer eso, sin embargo, en referencia a la unidad subyacente a la reminiscencia y a la visión noética. Por ello empecé dando razones para rechazar la más difundida alternativa a la interpretación unitaria: la explicación progresiva que asume un cambio fundamental de doctrina por parte de Platón.

Por otro lado, un defensor de la tesis unitaria no necesita defender un punto de vista que todo lo confunde: Platón debe estar diciendo lo mismo en todos estos textos. Una interpretación filosófica debe también tomar en consideración la superficie o las diferencias textuales entre los tratamientos de diferentes temas y problemas en los distintos diálogos. Así, en el *Banquete*, Sócrates ofrece un dis-

curso acerca del *eros* ante una audiencia mundana; pero en *República* VI-VII él desarrolla una teoría de la educación filosófica como parte de una gran construcción política, en intercambio con dos interlocutores afines. Asuntos diferentes en circunstancias diferentes exigen tratamientos diferentes. Mi intención es que una interpretación adecuada debe tomar en cuenta ambos niveles: debe explicar tanto las diferencias como las similitudes. O como Platón diría, una comprensión filosófica debe siempre ocuparse tanto de la unidad como de la pluralidad. Y tanto la unidad como la pluralidad aparecerán en cada nivel de análisis.

Volviendo ahora a la cuestión de la reminiscencia y su ausencia en la *República*, quiero preparar una respuesta recordándoles la pluralidad de versiones para este *schema* tal como lo encontramos en los tres diálogos donde juega un papel principal: el *Menón*, el *Fedón*, y el *Fedro*. Es importante notar que aquí encontramos una diversidad en la explicación de la reminiscencia que es comparable con la diferencia entre los dos pasajes ascendentes en el *Banquete* y la *República*. En ambos casos —reminiscencia y ascenso noético— vemos un único *schema* ramificándose en una pluralidad de *subschemata*.

En el caso de la reminiscencia, encontramos la primera y más primitiva versión en el *Menón*, donde no hay mención a la doctrina de las Formas. Aquí la reminiscencia es introducida en respuesta a la paradoja de Menón acerca de la posibilidad de investigar y aprender: ¿Cómo podemos indagar por aquello que no conocemos? La reminiscencia responde afirmando que ya conocemos lo que buscamos aprender, y solo necesita ser recordado. La naturaleza de las cosas recordadas no es especificada: Sócrates solo dice que hemos aprendido «todas las cosas» (81 c6, d1) y que «la verdad de las cosas (τὰ ὄντα) está presente en el alma» (86 b1). Como lectores de Platón debemos ir al *Fedón* para averiguar que los objetos de la reminiscencia son las Formas inteligibles e inmutables. En el *Fedón* el problema en discusión no es la investigación sino el destino del alma después de la muerte. Por tanto, mientras que la inmortalidad puede ser presupuesta en la explicación de la reminiscencia en el *Menón*, ella es sistemáticamente demostrada en el *Fedón*, y la reminiscencia provee uno de sus mejores argumentos. De otro lado, lo que se da por supuesto en el *Fedón* es la existencia de las Formas trascendentes, y el argumento de Sócrates busca mostrar que «así como existen las Formas, así también nuestra alma existe antes de que naciéramos» (76 e). En el *Fedro* la situación es de nuevo bastante diferente. La reminiscencia no es introducida para explicar ni el aprendizaje ni la inmortalidad, sino más bien para explicar los fenómenos del amor entendido como una locura divina. La excitación del enamoramiento es explicada aquí como un recuerdo de nuestra visión prenatal de las Formas. Algo de una visión así es presupuesta en el *Fedón* e implicada en el *Menón*, pero solo el *Fedro* ofrece realmente una explicación de la cognición prenatal en un alma incorpórea.

Si examinamos estas tres distintas versiones, vemos que no es fácil formular una doctrina de la reminiscencia, si por doctrina entendemos un enunciado que se aplique exactamente a los tres textos. Quizás lo mejor que podemos hacer es lo

siguiente: «Lo que usualmente se llama aprendizaje es en realidad recuerdo del conocimiento adquirido por el alma en una existencia previa». Esta fórmula encubre el hecho de que el conocimiento en cuestión es concebido de muy diferente manera en los tres diálogos, que solo en el *Menón* hay una preocupación explícita con el problema del aprendizaje, y que solo en el *Fedro* hay alguna explicación de la primitiva experiencia cognitiva. Podríamos decir que solo en el *Fedro* encontramos una exposición completa de la teoría, pero en esta exposición casi hemos perdido contacto con el problema epistemológico que hizo surgir la doctrina en su primera aparición.

Debido a esta diversidad, es conveniente hablar de una figura (σχῆμα) más que de una doctrina de la reminiscencia. Pues es claro que hay una concepción general del alma y de su capacidad para el conocimiento que es la misma en los tres diálogos, si bien su formulación doctrinal es bastante diferente en cada caso. La subyacente unidad de pensamiento en la reminiscencia es, por decirlo así, cercana en la superficie en los otros dos diálogos, si bien solo está completamente expresada en el *Fedro*. Pues es solo en el *Fedro* que tenemos a la vez una descripción de la cognición prenatal y también una explicación de la reminiscencia en términos de un pensamiento conceptual ordinario (en el pasaje «kantiano» en 249 b-c).

Volviendo ahora al *schema* de la visión noética, he sugerido que podemos encontrar una similar unidad de pensamiento subyacente a las dos concepciones del ascenso cognitivo hacia las Formas, una unidad cercana a la superficie en el *Banquete* pero completamente desarrollada en el texto del Sol-Línea-Caverna de la *República*. Nótese que no sería razonable preguntar por qué el *schema* alternativo de la reminiscencia no es mencionado en el *Banquete*, dado que allí el pasaje ascendente es muy breve, y no es complementado por ninguna teoría psicológica o epistemológica. En la *República*, por otro lado, tenemos la más completa explicación positiva del conocimiento humano en Platón, y también su más extendida discusión de una teoría de la *psyché*. (Además, alguna versión de la anámnesis está aparentemente presupuesta en el mito de Er, 619 b ss.). ¿Por qué entonces no hay ninguna mención a la reminiscencia en los libros centrales?

Siempre es arriesgado explicar por qué un escritor ha dejado algo fuera. Pero al menos podemos ver por qué una referencia a la reminiscencia no encajaría bien en la discusión del conocimiento que empieza en la parte final del libro V y alcanza hasta el final del libro VII. Otros entre los colaboradores de este volumen analizarán estos pasajes en detalle. Yo quiero simplemente indicar cómo el tema de la visión cognitiva sirve para unificar esta gran parte del diálogo, no solo al enlazar los *schemata* del sol, la línea y la caverna con la discusión de la educación filosófica, sino también al justificar la concepción de los reyes-filosófos por medio de la imagen dominante del gobernante como un artesano, con sus ojos puestos en el modelo (παράδειγμα) de las Formas, dando forma a nuestras leyes y costumbres aquí abajo a semejanza de la justicia y bondad de las Formas (VI, 484 c-d, 500 b-501 c). El tema de la visión está por supuesto enfocado en la concepción de

la ἰδέα o Forma del Bien como el sol del dominio inteligible, la «causa para todas las cosas de todo lo recto y noble, que en el dominio visible ha engendrado la luz y su señor (el sol), siendo a su vez el señor en el dominio inteligible, donde provee la verdad y la inteligencia (νοῦς)». El gobierno de la filosofía en la ciudad está filosóficamente motivado por este *status* supremo de la Forma del Bien. Es debido a esta función universal del Bien como fuente de todo conocimiento y valor que «cualquiera que va a actuar inteligentemente en la vida privada o pública debe haber tenido esta visión» (VII 517 c5).

La noción del Bien como el objeto más alto de la visión intelectual no es entonces solo un brillante recurso literario. Es una manera dramática de conectar la teoría de la educación filosófica de Platón con su epistemología y también con su filosofía moral y política, y de mostrar cómo todo esto depende de su metafísica fundamental. Las figuras del sol, la línea y la caverna se combinan para formar no solo una obra maestra de arte, sino también un *tour de force* conceptual que reúne todos los aspectos de la filosofía de Platón. Él nos ha preparado hábilmente para el tema de la visión cognitiva desde el Libro V, donde la δόξα fue introducida como «más oscura que el conocimiento pero más clara que la ignorancia» (478 c14). Su prolongado uso de la metáfora de la vista concluye en el momento, al final del debate sobre la educación en el Libro VII, cuando los perfectos guardianes «elevan el ojo del alma para ver lo que proporciona luz a todas las cosas y, tras verlo, se sirven de él como su παράδειγμα para darle orden a la ciudad, a los ciudadanos y a ellos mismos, por el resto de sus vidas» (540 a7).

Para continuar con nuestro problema original acerca de la ausencia de la reminiscencia, podemos ahora preguntar: ¿cuál hubiese sido el efecto de añadir el concepto de conocimiento como reminiscencia a este complejo sistema de imágenes y doctrinas? Creo que debe estar claro que la introducción de un concepto semejante solo podría distraer de la armoniosa metáfora de la visión que unifica este gran texto central. Considérese por un momento las innecesarias complicaciones que podrían surgir para la alegoría de la caverna, si cuando los prisioneros fueran liberados de sus ataduras, se dijese de ellos que están retornando a la iluminación que de algún modo han experimentado antes de ser encarcelados. Ahora bien, hasta donde puedo ver no hay incompatibilidad filosófica en suponer que estos prisioneros estén recordando una experiencia previa de libertad e iluminación. Es decir, nada en la epistemología de la *República* excluye la reminiscencia. Más bien, la pérdida sería psicológica y artística: el drama y la dificultad del viaje hacia arriba se echaría a perder si los prisioneros liberados siguiesen un camino que fuese de alguna manera familiar. Entonces podemos fácilmente ver el sentido en el que la reminiscencia no «encaja» en la figura cognitiva de los libros centrales. Pero, propongo, es esencialmente por razones literarias o artísticas —porque su presencia confundiría las imágenes y le quitaría precisión a la alegoría— que la reminiscencia no tiene lugar aquí, y no por razones de consistencia filosófica.

Si le damos el debido peso a tales consideraciones artísticas y respetamos la distinción entre los *schemata* superficiales y la estructura interna, veremos que

sería un error tomar la metáfora de la visión demasiado literalmente, y concluir por tanto que Platón está comprometido con una ontología que puede fundamentar una teoría de la intuición intelectual. Filósofos desde Ryle hasta Heidegger han cometido este error, y han afirmado que Platón debe haber concebido las Formas como «términos simples» (*simple nameables*) (Ryle) u «objetos» cuasi visibles. Pero allí está el *Fedón* para advertirnos de no cometer este error, y para recordarnos que las Formas son concebidas en primera línea como el tipo de realidad (οὐσία) «de cuyo ser (εἶναι) damos y recibimos una razón (λόγος) al preguntar y responder» (*Fedón* 78 d1), y cuya designación más apropiada es «el X mismo, lo que es» (αὐτὸ τὸ ὃ ἔστιν, 74 d6, 75 b1, b6, 78 d4). En otras palabras, la naturaleza de las Formas debe ser entendida no desde la perspectiva de la visión sino desde la perspectiva del λόγος, donde λόγος es entendido como la búsqueda dialéctica de la definición, la búsqueda de claridad y comprensión por vía de intercambios lingüísticos, por medio de preguntas y respuestas acerca de qué son las cosas y cómo son. Esta es la concepción de la dialéctica que encontramos ilustrada en muchos diálogos y que está brevemente descrita en la *República* VII (531 e4, 532 a7, 533 b2, c2, 534 b3-d10).

Hay una cierta disonancia, entonces, entre esta concepción cuasi lingüística de la dialéctica y la figura de la visión cognitiva dentro de la cual está enmarcada en *República* VI-VII. Por tanto, una tarea de nuestra interpretación filosófica debe ser relacionar entre sí estas dos concepciones, así como con el *schema* de la reminiscencia. Este es un proyecto muy largo, y aquí solo puedo ofrecer unas cuantas sugerencias.

Debemos enfatizar, antes que nada, cómo el tema de la visión noética se mantiene metafórico en todas partes, y no llega a convertirse en una doctrina fija: la *República* no ofrece una teoría psicológica o epistemológica de las facultades cognitivas. Incluso el término νοῦς, que es fundamental al especificar el papel de la visión noética, no se endurece y se convierte en el término técnico de una teoría explícita. La frase no comprometida de Platón en el *Banquete* —«ver la Belleza misma con aquello gracias a lo cual ella es visible»— resuena muchas veces en la *República*: «alcanzar la naturaleza de cada esencia con la parte apropiada del alma» (490 b3), «purificar el instrumento —ὄργανον— del alma con las matemáticas» (527 d8), «dirigiendo lo mejor que hay en el alma hacia la visión de la mejor de todas las realidades» (532 c5). Además, en una variación que difícilmente puede ser desatendida, el término νόησις, que es explícitamente utilizado para el nivel más alto de la línea en la división original del libro VI (511 d1), es contrariamente aplicado a los *dos* niveles más altos en el resumen de esta división en el libro VII (534 a2). Así como Platón escapa a una terminología técnica fija, así también evita una doctrina explícita que pueda ser fijada en una fórmula canónica. La metáfora de la visión no representa una teoría epistemológica. Simplemente reconoce una cognitiva «capacidad (δύναμις) presente en el alma de cada uno y el instrumento por el cual todos aprenden» (518 c5), una capacidad que puede ser percibida en la mirada aguda de un astuto bribón (519 a), pero que también puede

volverse, junto con la «conversión» de toda el alma, para mirar hacia el ser verdadero y el Bien (518 c). Esto parece ser todo lo que Platón nos dice. Pero proponer una capacidad semejante no va muy lejos en vista a explicar cómo esta capacidad se ve actualizada. Sabemos que las matemáticas nos ayudarán. Pero ¿qué es aquello en el alma que la hace capaz de iluminación y capaz de sacar provecho de las matemáticas?

En contra de las primeras apariencias, la *República* no ofrece una razón explicativa de cómo tiene lugar el aprendizaje, y podríamos, si quisiéramos, completar esta explicación del conocimiento refiriéndonos a la teoría de la reminiscencia. Pero el libro X de la *República* parece apuntar en una dirección distinta. Al admitir que la psicología de los capítulos precedentes es limitada, porque hasta aquí hemos considerado el alma como desfigurada por su encarnación, Sócrates sugiere que podemos ver mejor su verdadera naturaleza «al mirar hacia su empeño en la filosofía y comprender lo que llega a captar [...] y cómo es afín a lo divino e inmortal y eterno» (611 e). Esta afinidad entre el alma y las Formas inmutables refleja el principio familiar de lo semejante se conoce por lo semejante. No tengo en mente ningún texto donde Platón explícitamente formule este principio, pero él alude aquí a esta teoría, y más explícitamente en la construcción del alma en el *Timeo*. Así, en *Timeo* 35 a, los ingredientes del Alma del Mundo incluyen las Formas básicas del Ser, lo Mismo y lo Diferente, junto con los correspondientes géneros de sustancia corpórea. La consecuencia es que el alma es capaz de conocer en virtud de su afinidad con lo conocido. De este modo esta doctrina del *Timeo* provee del equivalente físico (o metafísico) de la reminiscencia: para que el conocimiento sea posible, los objetos del conocimiento deben estar *ya presentes en el alma*.

Para concluir, quiero poner en consideración el problema general acerca del *status* de las doctrinas filosóficas de Platón. Como la teoría de la reminiscencia, la doctrina de las Formas es formulada de modo diferente cada vez que aparece: tres distintas formulaciones en la *República*, tres más en el *Banquete*, el *Fedón* y el *Cratilo*, y nuevamente una distinta en el *Fedro*, por no mencionar el problema del *Parménides* y algunos paralelos a la doctrina de las Formas en los últimos diálogos. Quiero sugerir que, en este caso como en otros, no hay una formulación que represente la doctrina «correcta» de Platón. Cada fórmula tiene sus limitaciones, porque cada una está adaptada a su contexto y a las grandes circunstancias del diálogo. Quizás deberíamos concluir que en Platón no hay algo asi como una doctrina independiente del contexto o con un «tópico-neutral». Hay, por supuesto, conceptos universales, como Ser, Uno, Identidad, y otros semejantes. Y hay una distinción fundamental entre el Ser eterno y el ámbito cambiante de las apariencias sensibles. Pero no hay una descripción definitiva de cada ámbito, ni tampoco una explicación completamente adecuada de la relación entre ellos.

Tal vez debemos pensar en las cuasi doctrinas formuladas en los diálogos como una variedad de recursos para conducir la mente a la claridad, para liberarnos de las distorsiones debidas a nuestra perspectiva localizada («encarnada»). O si esta

manera de hablar parece muy plotiniana, digamos que cada formulación doctrinal es parcial, una perspectiva localizada en una escena total para la cual no existe el punto de vista del ojo de Dios. Podemos entonces estar de acuerdo con la tesis de Tübingen que sostiene que la última verdad platónica no se encuentra en el trabajo escrito de Platón. Pero menos aun se encontrará en algún comentario moderno. Si en algún lugar, la encontraremos en la comprensión que resulte de haber trabajado todos estos problemas hasta el final, de manera que podamos capturar los conocimientos y reconocer las limitaciones de cada formulación doctrinal.

(Trad. de Henry Galecio revisada por el autor)

Bien, intelecto y demiurgo en Platón*

Francisco L. Lisi

Las numerosas contribuciones que se han dedicado a las tres alegorías que ocupan gran parte de los libros VI y VII de la *República* demuestran la importancia que se les ha atribuido para la comprensión de la ontología platónica. Este hecho no ha significado en modo alguno que se alcanzara una cierta unanimidad. Durante los años sesenta H. J. Krämer dedicó importantes trabajos a intentar demostrar la necesidad de recurrir a la «doctrina no escrita» para comprender cabalmente el significado de los pasajes.[1] En un reciente trabajo M. Baltes[2] puso en duda el carácter trascendente de la idea del bien en la *República*. La importancia de los pasajes en cuestión para lo que se ha dado en llamar *la nuova immagine di Platone* son evidentes. En primer lugar, la demostración de que la doctrina de los principios se encontraba ya en el fundamento de la filosofía implícita en la *República* quedaría invalidada, un punto fundamental en el trabajo de Krämer. Más importante que esto, es el hecho de que se habría demostrado que un documento de primera importancia en la obra escrita no sustenta la interpretación de la escuela tubinguesa, es más, que directamente la contradice. En efecto, H. Krämer[3] describía la relación entre los principios supremos y el resto de la realidad en los siguientes términos: «L' essere è definito come ciò che è "generato" a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación BFF 2000-0080, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

[1] Especialmente significativos son H. J. Krämer, «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b-c». *Philologus* 110, 1966, 35-70; ahora en: J. Wippern (ed.). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 394-448, y H. J. Krämer, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, 'Politeia' 509 B». En: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30. El primero de los artículos trataba de demostrar que la visión de la dialéctica que aparece en el libro VII, especialmente 534 b-d, presupone la identificación del bien con lo uno y su concepción como el género de géneros y como el elemento último más simple, tal como se trataba en las lecciones orales de la Academia. En el segundo, intenta demostrar que la idea del bien es trascendente al ser.

[2] M. Baltes, «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being?». En: M. Joyal (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*. Aldershot, 1997, 1-27; ahora en: M. Baltes, *DIANOHMATA. Kleine Schriften zu Platons und zu Platonismus*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1999, 351-371.

[3] H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milán: Vita e Pensiero 1982, 156.

parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un *misto*. Questo è il nocciolo della *concezione ontologica di fondo* di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono *anteriori* all' essere, e, quindi, l' unità come principio di determinazione è *al di* sopra dell' essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto *al di sotto* dell' essere».

I. ¿Es trascendente la idea del bien?

El artículo de Baltes procura corregir algunos de los aparentes excesos de la interpretación de Krämer que intenta diferenciar entre ἕν y ὄν de manera tal que define a lo uno como «*Nichtseiendes*» y «*Uberseiendes*» y sostiene que se encuentra «ἐπέκεινα τοῦ ὄντος oder ἐπέκεινα τῆς οὐσίας».[4] Para apreciar la interpretación de Baltes hay que distinguir su crítica de los que sostienen que la idea del bien es trascendente al ser de su intento por colocar la idea del bien dentro del mundo ideal. En otras palabras: el hecho de que la idea del bien no sea trascendente al ser no implica que no sea trascendente al mundo ideal. En efecto, Baltes sostiene que es la cima del mundo ideal y que, en tanto ser y verdad *per se*, es la causa de las ideas que son y son verdaderas, por participación en él (359 ss.), pero subraya que la idea del bien es una idea más dentro del mundo ideal. A primera vista, la interpretación es sorprendente y parece ser contradicha por el mismo texto de manera explícita en 509 b9-10, ya que en él parecería estar claramente indicada la trascendencia de la idea del bien *respecto de las ideas*. El carácter fuertemente espacial de la expresión ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y el contexto en el que se realiza la afirmación hacen imposible compaginar este pasaje con una interpretación inmanentista.

Una de las primeras críticas que es necesario hacer a la interpretación inmanentista es que se aferra a una supuesta «literalidad» estricta, pero que no toma en cuenta el contexto en el que se producen las diversas afirmaciones. La interpretación de la alegoría del sol debería partir de las condiciones mismas establecidas por Sócrates, este es el primer requisito de la literalidad. Por ejemplo, en el caso del sol, M. Baltes (1997, 358), afirma: «To say that according to Plato, the sun does not belong to the realm of γένεσις would be nonsense, for it is generated by the Idea of the Good (500 B12 f., 517C3), it belongs to the realm of ὁρατά, and is perceived by ὄψις, as Plato himself tells us (508 B 10). Besides, it is subject to locomotion and therefore not wholly unchangeable. But the sun is not itself γένεσις of the same kind as that which it furnishes to the visible things. Hence it does belong to γένεσις an yet it is not like the visible things of which it

[4] Cf. H.J. Krämer (1969) 10. Idem. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter 1959, 427 ss

is the cause». No obstante, en el contexto establecido por la alegoría se afirma, de manera taxativa, que el sol no es γένεσις (οὐ γένεσις αὐτόν [sc. τὸν ἥλιον] ὄντα; 509b 4). Baltes pasa por alto aquí que la afirmación de Platón va dirigida a la trascendencia del sol respecto de los objetos del mundo sublunar y pasa por alto también, que en la misma alegoría de la línea, que él trae a colación (359), las ideas son claramente trascendentes respecto de los entes matemáticos, aunque estos sean clasificados entre los entes inteligibles. El intelecto es proporcionado por el bien (VII 517 c3-4) y, por tanto, es lógico que la idea del bien sea captada por él, si hay algún órgano humano que pueda hacerlo. Pero lo que más parece apuntar a la trascendencia de la idea del bien es el hecho de que es αἰτία, causa, de las ideas (508 e3-4, 509 b6-8).

De la misma manera, contrariamente a lo que sostiene M. Baltes (1997, 355, §9), el hecho de que la división principal en la alegoría de la caverna sea entre el exterior y el interior de la caverna, no implica que no existan subdivisiones que indican la pertenencia a ámbitos de la realidad diferentes. Así como en la caverna no pertenecen al mismo ámbito del ser las sombras sobre el muro y los objetos que las proyectan al pasar delante del fuego, sucede lo mismo en la parte superior: los reflejos de los objetos y los objetos en sí no tienen la misma entidad, así como los objetos del mundo superior pertenecen a una esfera ontológica diferente de los que se encuentran en el cielo y estos, a su vez, de la idea del bien. Esto está claramente marcado en el proceso de conocimiento que va avanzando de estadio en estadio y marca un estadio especial para la visión del bien.

Estas observaciones no invalidan el punto principal de la refutación de la tesis de H. J. Krämer (1969): en el texto platónico no hay ningún pasaje que indique que la idea del bien sea trascendente al ser y, mucho menos —un punto no suficientemente subrayado por M. Baltes (1997), a mi entender—, que esa trascendencia se comprenda en el sentido de una anterioridad al ser, como un *Nichtseiendes*.[5] No obstante, las razones aducidas más arriba indican que también la tesis inmanentista de Baltes tropieza con graves dificultades. La pregunta que debería plantearse entonces es cuál es el tipo de trascendencia que aparentemente tiene la idea del bien y cuáles son sus implicaciones. Para ello, es necesario partir de un análisis detallado de la alegoría del sol.

II. La alegoría del sol

Antes de iniciar la interpretación concreta de la alegoría, quiero hacer explícitos en la medida de lo posible los principios que van a guiar mi interpretación. Lógicamente, esto no puede realizarse de manera exhaustiva en este lugar, por lo

[5] Tampoco afirma tal cosa ninguno de los pasajes aristotélicos aducidos por H. J.Krämer (1969, 18s. n.50): *Met.* A 6,987 b22 ss., B1 966 a6 s., 4, 1001 a9 ss.; K2 1060 b7, N 4, 1. Estos pasajes indican, más bien, la no trascendencia de lo uno.

menos en lo que a la parte «positiva» de la interpretación se refiere. Aun a riesgo de despertar la impresión de un cierto «primitivismo» interpretativo, quiero intentar recuperar la literalidad del texto. En ese sentido, la interpretación de Baltes es un paso en la dirección correcta. La trasgresión de la literalidad debe estar fundamentada en razones muy convincentes y no puede contradecir de manera explícita lo que el texto afirma. En caso contrario, la interpretación será cuestión de fe y no de ciencia, porque no habrá manera de verificar o invalidar las hipótesis y se abrirán las puertas a la hermenéutica de la fantasía. Literalidad implica, ciertamente, no proyectar en el texto aquello que no está en él ni equiparar los términos que no se encuentran equiparados, en otras palabras: atender a las diferencias. Como se ve, se trata de principios elementales y practicados y conocidos, sin duda, por todos.[6]

Las tres alegorías van precedidas de una discusión sobre la naturaleza del bien (504 a2-506 e7) que finaliza con la negativa de Sócrates a disertar sobre ese tema y con su propuesta de considerar, a cambio, el sol, al que califica de descendiente (ἔγκονος) del bien. Esta introducción define la perspectiva desde la que hay que leer las tres alegorías. En ella, se refutan dos concepciones del bien que son de capital importancia en el *Filebo*, la de los que lo identifican con el placer y la de los que lo equiparan a la inteligencia (φρόνησις; 505 b6, 7, c2) y la ciencia (ἐπιστήμη; 506 b3).[7] Mientras que la refutación de los hedonistas radica en la contradicción que implica la existencia de placeres claramente malos, la de los intelectualistas apunta a la carencia de contenido, la indefinición del término «bien»: hablan de la intelección del bien (φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ; 505 c2 s.), sin aclarar en que consiste ese bien. La crítica apunta al contenido implícito del pasaje: la naturaleza del bien está relacionada con la medida. El bien es la medida más exacta (cf. 504 c1-4, e2-3). Esta medida es, a su vez, principio de conocimiento y de utilidad (505 a2-b3). La introducción enfatiza también la unidad entre el ser efectivo y las cosas buenas en el campo de los entes particulares (505 d5-506 b1). La decisión de Sócrates de no expresar su opinión acerca de la naturaleza concreta del bien, e. d. lo que criticaba a los representantes de la identificación del bien con la ciencia y la inteligencia, no debe ocultar el hecho de que ya ha caracterizado su esencia de manera implícita como la medida más excelsa, la medida por excelencia. Es evidente que la proximidad a la problemática del *Filebo* no es casual: la identificación del bien con la medida es, a la luz de ese diálogo, una indicación directa de su acción como límite y como número (cf. *Phil.* 25 c1-27 c1, en especial 25 d11-e1). Sócrates no ha dicho nada expreso sobre la idea de bien, pero, a partir de su exposición, es

---

[6] Estos principios no pueden ser reemplazados por declaraciones, por más enfáticas que estas sean, tal como sucede de manera paradigmática en el caso del trabajo de A. S. Ferguson, «Plato's Simile of Light». En: *The Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152, cf. especialmente pág. 134.

[7] La recurrencia de esta temática en este lugar muestra que el principio hermenéutico que debe guiar toda interpretación es el presupuesto de la unidad del pensamiento platónico y no el de su cambio.

evidente que su naturaleza está relacionada con el número y no es descabellado pensar que en especial con el primer número y límite, la unidad (dejando sin definir aquí qué tipo de unidad es ese primer límite y medida origen y fundamento de todos los límites y medidas).

Pero, además, la negativa de Sócrates a avanzar en la clarificación de la naturaleza de la idea del bien (506 d7-e5; cf. 509 c1-10) desvía el decurso del diálogo hacia otro cauce. En esta nueva perspectiva, lo importante son los efectos del bien como causa y no precisamente como causa final o formal (para decirlo en la terminología aristotélica, cfr. esp. *Resp.* 508 b9-10, 508 e3). El acento estará puesto en la característica del bien como causa eficiente.[8] En efecto, ese es el significado específico que tiene el término αἰτία en el excurso del *Filebo* analizado anteriormente (26 e1-27 b2, especialmente 26 e6-8). La relación con el esquema del *Filebo* se ve acentuada por la terminología que utiliza Sócrates. Tal como ha señalado,[9] en ese diálogo, así como en la *República,* se utiliza el verbo γεννᾶν para indicar un proceso de creación por el cual se transmite un principio matemático de orden del mundo ideal al mundo del devenir.

La respuesta de Sócrates, por tanto, cambia la perspectiva (K. Philipp 1980, 68). No describe la naturaleza de la idea del bien, sino que ahora se centra en ella como productora del sol y de la realidad, como un principio causal en el sentido más pleno, que es ser el fundamento de todo el ser. La letra de la alegoría no permite una interpretación diferente. La idea de que el sol es causa se repite (508 b9, 509 b2-4)[10] y se repiten también las afirmaciones sobre el carácter creador de la idea del bien (cf. τὸν τόκον καὶ ἔγκονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ 507 a3, τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἔγκονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν, 508 b12-13). La perspectiva creacional —entendiendo por esto no el acto efectivo de la creación, sino el hecho de ser causa eficiente— desde la que es analizado el bien, se ve confirmada por la culminación de la alegoría que no sostiene tanto la importancia gnoseológica que tiene el bien, cuanto el hecho de que es la causa de la esencia (τὴν οὐσίαν)[11] y del ser (τὸ εἶναι; 509 b6-10) en el mundo noético. La comparación hace también evidente que tanto el sol como el bien son considerados en el marco de esta alegoría

---

[8] Aunque no ha profundizado su análisis en la dirección que lo hace el presente trabajo J. A. Notopoulos, «The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato». En: *Classical Philology* 39, 1944, 163-172, 223-240. 226) ha señalado la importancia de la noción de αἰτία en estos pasajes.

[9] K. Philipp. *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre. Die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs γεννᾶν und anderer biologischen Metaphern in Platons erhaltenen Werken.* Zurich (1980, 56), ha subrayado correctamente que la función generadora del sol se encuentra en esta alegoría en el primer lugar.

[10] También hay que tomar como una alusión al carácter creador del sol, creo, la afirmación de que el creador (δημιουργόν) hizo mucho más perfecto el sentido de la visión que el resto de los sentidos (507 c6-9).

[11] Utilizo aquí el término de reminiscencia aristotélica «esencia» por una cuestión práctica, ya que no se trata aquí de determinar el significado preciso de ese término y porque se encuentra en parte justificado por el sentido etimológico del término castellano.

como trascendentes. El sol no solo es causa de la percepción de los objetos de este mundo, sino también de la «generación, el crecimiento y alimentación de los objetos vistos, sin ser él mismo generación» (509 b2-4). El sol es considerado aquí como trascendente respecto de los objetos vistos, e. d. tiene una naturaleza cualitativa y esencialmente diferente de ellos. Lo mismo sucede con el bien. El bien agrega (cf. προσεῖναι, 509 b8) la esencia y el ser. Pero esto lo afirma Sócrates de manera explícita, el bien no es él mismo esencia, sino que se encuentra más allá de ella, superándola en dignidad y poder. Esta famosa frase indica claramente la trascendencia del bien respecto de la οὐσία. Si tenemos en cuenta el paralelismo que corresponde a la alegoría, es evidente que el ser está más allá de los objetos conocidos, que poseen οὐσία por causa del bien, como los objetos visibles son devenir, por la acción del sol. Este pasaje expresa claramente la trascendencia del bien respecto del mundo de los objetos noéticos. Dicho en otras palabras, respecto del mundo ideal. No se afirma en ningún pasaje que el bien esté más allá del ser, pero no queda, creo, ninguna duda razonable, en cuanto a su trascendencia *respecto* del mundo ideal.

Que esa es precisamente la intención de Sócrates, puede deducirse de los diferentes esfuerzos que hace para diferenciar el sol y la idea del bien de las otras realidades (cf. p. ej. 508 a11-b1, 508 e5-509 a5). La diferenciación apunta, además, a distinguir la posición socrática de aquellos que identifican el bien con la ciencia (ἐπιστήμη) o la inteligencia (φρόνησις), tal como habíamos observado más arriba.[12] El bien también debe ser cuidadosamente distinguido de los objetos conocidos y esta distinción es solo posible si es también causa, e. d. si se encuentra en un plano ontológicamente superior. El bien aparece aquí como algo diferente y superior que es a la vez *causa causarum* y *mensura mensurarum*. A esta dimensión ontológica va unida la gnoseológica: el *principium principiorum* es también —por ser límite y medida— la condición de posibilidad de todo conocimiento.

El lenguaje utilizado indica asimismo que ni el sol ni el bien son considerados principios únicos. En el caso del sol, es causa de solo algunos de los aspectos del devenir: generación, crecimiento, alimentación. No es principio ni de la disolución, la degeneración o la enfermedad. De la misma manera, el bien «agrega», «añade» (cf. παρεῖναι 509 b6; προσεῖναι, 8) verdad, esencia y ser a los seres noéticos. Sócrates habla como si el bien no fuera la única causa presente en el mundo ideal, como si hubiera otro u otros elementos que también entran en la constitución de este mundo, como si el mundo mismo se tratara de una mezcla de dos o más elementos. Si nos atenemos al esquema del *Filebo*, es posible observar que el bien actúa como causa eficiente imponiendo su medida, el límite que él mismo representa. Además, si aplicamos la alegoría hasta sus últimas consecuencias, el bien aparece como una causa eficiente constante, como los efluvios del sol son

[12] La referencia de Glaucón al placer en 509 a6-8 es una indicación de que el marco de referencia sigue siendo el puesto por la introducción al pasaje.

almacenados por el ojo (508 b6-7), así probablemente la acción permanente del bien sobre este mundo es como causa eficiente que produce la medida y el límite.

La alegoría del sol, introducida para clarificar en qué sentido el bien no es ni placer ni inteligencia, sino algo diferente de estos complementa, por lo tanto, la idea implícita en el pasaje introductorio: el bien no es solo medida, sino también causa eficiente del mundo ideal y hasta del mismo mundo fenoménico, a través del sol, su vástago.

Las distintas equivalencias que se establecen no han sido siempre bien comprendidas y este hecho ha dificultado en parte la comprensión última del verdadero significado de la alegoría.[13] La equivalencia entre el sol y la Idea del bien no necesita de una mayor fundamentación. También parece estar fuera de duda que los objetos sensibles en este mundo equivalen a los objetos inteligibles. Los problemas comienzan en el momento de precisar con qué se corresponde la luz en el mundo noético. La luz del sol es lo que permite al ojo ver y a los objetos sensibles ser vistos (507 d10-e2, 508 a4-6, 508 c4-7). Aunque las referencias no son del todo claras, una consideración atenta revela que en el plano noético, la luz se corresponde con la verdad y el ser (508 d5, 509 a1-2). El acto de la visión en el mundo sensible equivale al intelecto en el inteligible (508 b12-c2, 508 e1-509 a5). Por último, el ojo en este mundo equivale al alma (508 b6-7, d4-9). Además se establece una relación de semejanza entre la luz, el ojo y la visión con el sol (508 a11-b4, 508 e5-509 a2) y del sol con el bien (506 e3, 508 b13), así como de la ciencia (conocimiento) y la verdad con el bien (509 a1-2). Ἐπιστήμη y γνῶσις son estados del intelecto, que aparece así como semejante al bien (ἀγαθοειδῆς). Si proseguimos la comparación, el intelecto aparece como la capacidad almacenada (cf. ταμιευομένεν, 508 b6) en el alma que proviene como una emanación del bien (cf. ὥσπερ ἐπίρρυτον, 508 b7). La relación de parentesco entre el νοῦς y el bien está claramente expresada, por tanto, en la alegoría del sol (cf. H. J. Krämer 1969, 27).[14]

---

[13] Es así como M. Baltes (1997, 357) sostiene la identificación de la verdad misma con el bien, sobre la base de la analogía de la línea (*cf.* esp. n. 20): En la línea el grado último de verdad se encuentra en la cima; por tanto, verdad y bien deben identificarse. Esta conclusión no puede fundamentarse directamente en el texto, sino en una concepción que identifica la verdad con el ser de manera esencial. Esa no parece ser la concepción del texto, que, contrariamente a lo que pretende establecer M. Baltes (1997, 357) en 508 d5, no identifica la idea del bien con la verdad y el ser. El verdadero paralelo no es ἥλιος en 508 d1, sino τὸ ἡμερινὸν φῶς en 508 c5, tal como lo muestra claramente 509 a1-5, que niega explícitamente la identificación entre verdad y bien, y la observación de Glaucón en 509 a6-9, donde se expresa que se encuentra por encima de ella en belleza.

[14] W. Beierwaltes. *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. Munich, 1957 (reprod. mec.), 40, ha aludido también a la relación de parentesco entre el intelecto y el bien, aunque desde una perspectiva diversa y sin clarificar el significado concreto del pasaje.

III. Bien, trascendencia e intelecto en las otras dos alegorías

Esta interpretación se ve confirmada en la alegoría de la línea (VI 509 c1-511 e5). En ella, claramente la posición del bien sigue siendo la misma que tenía en la alegoría del sol. Como el sol sobre este mundo, el bien reina (βασιλεύειν) sobre el mundo ideal (νοητοῦ γένους καὶ τόπου; 509 d1-5). La posición regia que se asigna metafóricamente al bien indica a las claras no solo su superioridad, sino también su trascendencia respecto de las otras ideas: el verdadero filósofo se distingue como un dios entre los hombres, e. d. está más allá de la naturaleza meramente humana. Es necesario entender aquí la referencia a la superioridad del bien respecto de los otros integrantes del mundo inteligible de la misma forma. Obviamente, los restantes integrantes de la realidad imitan al o participan del bien y, por ello, participan de su naturaleza, e. d. son ἀγαθοειδῆ, una determinación que será aplicable en diversa medida a los miembros tanto del mundo ideal como del sensible. Pero es precisamente esta participación de los restantes seres del bien lo que hace que su trascendencia no pueda confundirse con su negación. El bien es el ser supremo, como el sol es el cuerpo supremo, pero de naturaleza distinta de los restantes cuerpos (cf. τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι, 532 c1-5).

El método dialéctico (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) que corresponde a la sección superior de la línea finaliza en la captación intelectiva del bien que es definido principio de la realidad y del que *dependen* las restantes ideas (ἐπὶ τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων).[15] Como veremos más adelante, la captación de este principio es de carácter diferente al de las ideas que se encuentran en un estadio inferior. La determinación del bien como principio superior del que dependen las ideas sigue, por tanto, presente en la alegoría de la línea. Las distintas afecciones del alma (παθήμασι) que se corresponden con las cuatro secciones de la línea confirman también el parentesco entre νοῦς y bien establecido en la alegoría del sol.

La descripción del proceso educativo en la alegoría de la caverna (514 a1-519 b5) insinúa también una trascendencia del bien respecto del resto de las ideas. En efecto, su captación se presenta como especialmente dificultosa (515 e6-516 b7, 517 b7-c5) y el sol posee una región que le es propia, diferente de la que corresponde a los otros astros (cf. 516 b6) y la idea del bien es la última (τελευταία, 517 b8; cf. 532 a2-5, 532 b1-2), una visión espacializante que concuerda con la ideología de la alegoría del sol analizada mas arriba. Es evidente que la cosmografía aquí está utilizada en función de los intereses de la alegoría que es subrayar la superioridad y separación del sol respecto de los otros seres, e. d. para mostrar la trascendencia del bien respecto de las ideas.[16]

[15] El doble sentido de ἔχομαι (*aferrarse a, depender de*) ha sido en general ignorado en las traducciones de este pasaje. Respecto de la marcha ascendente y descendente del proceso dialéctico, cf. H. J. Krämer (1966).

[16] También el ser parece tener un lugar propio, diferente del resto de las ideas (cf. 526e1). Según M. Baltes, la idea del bien es la idea suprema que otorga el ser a las otras ideas y es su causa, pero no se

El bien, además, aparece también como causa eficiente de toda la realidad, tanto de la del mundo inteligible como de la del sensible (exterior e interior de la caverna, 516 b9-c2: Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος [ὁ ἥλιος] ὁ τάς τε ὥρας παρέχον καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος)*. La determinación τρόπον τινὰ deja en suspenso la forma en que el sol/bien ejerce su causalidad eficiente sobre los fenómenos del interior de la caverna/mundo sensible, pero es inequívoca en cuanto a su carácter efectivo. El aspecto demiúrgico de la idea del bien es reafirmado explícitamente en la alegoría de la caverna, ya que aquí se vuelve a sostener que el bien engendra tanto al sol como a la luz en el mundo sensible y que en el mundo inteligible proporciona verdad e intelecto (517 b7-c5).[17] A la vista de estos pasajes es imposible reducir la idea del bien a una mera causa formal, sobre todo si se tiene en cuenta la estrecha relación con el intelecto: la idea del bien aparece como el origen del intelecto y este no es ya tan solo una parte del alma, sino que se encuentra también en el mundo inteligible. El bien se encuentra en la cúspide de la estructura ontológica (518 c9-10, cf. 532 c5-d1) y es su función de causa eficiente tanto de las ideas como del mundo sensible lo que muestra su trascendencia respecto de las primeras. También en la alegoría de la caverna el bien aparece como causa eficiente (αἰτία) no de todos los aspectos de la realidad, sino de «todo lo que es bueno y bello» (517 c2), e. d. Sócrates se expresa como si, junto al bien, existiera otra causa que ejerce su influencia tanto en el mundo sensible como en el inteligible.

En las alegorías se diferencia cuidadosamente la forma en la que el bien ejerce su acción como causa eficiente en el mundo sensible y en el mundo de las ideas. Ya se ha mencionado más arriba que en un caso lo hace de manera directa y en otro lo hace de «una cierta forma» que no es aclarada, pero que, evidentemente, puede ser imaginada como una acción indirecta a través de, por lo menos, el sol. El sol parece tener un lugar especial, puesto que es caracterizado como «descendiente» del bien y se afirma que la idea del bien «lo engendró» a él y a la luz (517 c3). K. Philipp (1980, 69 s.) ha intentado establecer una diferenciación entre la utilización de los verbos γεννᾶν/τίκτειν y la del verbo παρέχεσθαι en este pasaje. Según Philipp, los dos primeros indicarían el proceso de creación que implica la introducción de un límite de un ámbito ontológico al otro, mientras que

encuentra más allá del *ser* (τὸ ὄν), sino que es el ser *per se*, mientras que las otras ideas solo lo son por participación. Por eso es la ἀνυπόθετος ἀρχή, el principio absoluto. «This implies [...] that its essence (οὐσία) is different from that of the other ideas of which it is the cause» (M. Baltes 1997, 360). Para Baltes solo Plotino introduce la idea de un principio absoluto trascendente al ser.

* «Después de lo cual concluiría con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo en el ámbito visible y que es, en cierto modo, el autor de todo lo que ellos habían visto». (nota del editor).

[17] Sobre este pasaje M. Baltes (1997; cf. 358, n. 22) sostiene: «If the passage [...] is taken seriously, then the Idea of the Good, being the cause of νοῦς, must be itself something like νοῦς».

el último se utilizaría para los procesos que se desarrollan en un único ámbito, ya sea este noético o sensible. Esta hipótesis es difícilmente verificable, dado que el verbo γεννᾶν, al menos, aparece utilizado en ocasiones en los diálogos platónicos para designar procesos que se dan en el mismo ámbito ontológico.[18] En el caso del mundo sensible, la presencia del giro γένεσιν παρέχειν (509 b2) para indicar una de las características fundamentales de la acción del sol no parece diferenciarse en el contenido de la expresión γεννᾶν, aunque sí puede indicar una diferencia en la forma en que esta producción se lleva a cabo. De todas maneras, la idea del bien aparece actuando tanto en el ámbito del devenir como en el del ser en el caso del conocimiento y de una manera que indica que es la causa eficiente del conocimiento, puesto que es la que proporciona la verdad objetiva a los objetos (ἀλήθεια) y la capacidad (δύναμις) subjetiva (ἐπιστήμη) de captación de dicha verdad (508 e1-5). La imagen de la luz revela también que la idea del bien ejerce esta función de manera continua y, además, otorga al mundo ideal cualidades como el ser (τό εἶναι), la esencia (οὐσία, 509 b8) y el intelecto (VII 517 c4). Es el intelecto, por tanto, el elemento que comparten tanto el mundo ideal como el mundo sensible y este es producido de manera permanente por la idea del bien. Ahora bien, si el mundo ideal tiene intelecto por la acción del bien, este no puede identificarse con el mundo ideal, ni encontrarse dentro de él, puesto que el intelecto es lo que más se asemeja al bien y está emparentado con él (VI 490 b4), pero no es el bien. No hay que olvidar que el pretexto formal para la introducción de las tres alegorías es la diferenciación de la posición socrática de aquellos que identifican el bien con el intelecto. El bien debe ser algo superior y trascendente al intelecto.

La utilización de los verbos γεννᾶν/τίκτειν o παρέχειν parecería estar determinada no tanto por los niveles ontológicos sino por el tipo de creación. Mientras γεννᾶν/τίκτειν se refieren a un acto único en el tiempo, παρέχειν designa la función creadora permanente que corresponde a los dos seres supremos. Por último, cabe señalar que en ningún momento Sócrates afirma que la idea del bien esté más allá del ser (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ἐπέκεινα τοῦ εἶναι), pero sí afirma de manera inequívoca que se encuentra ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Generalmente se han equiparado ambos términos, pero Sócrates usa de manera consecuente οὐσία en las tres alegorías para referirse al mundo ideal, no así ὄν ni τὸ εἶναι. El primero parece designar algo más general que incluye toda la estructura del ser (cf. VII 525 a1). Algunos pasajes indican, en apariencia, esa diferenciación (cf. VI 511 d1-2, 534 a3, c2). Es verdad que la idea del bien aparece

[18] Para tomar solo el ejemplo del *Timeo*, la hipótesis parece ser muy seductora en el caso de la generación de los elementos a partir de los triángulos elementales (55 b3), aunque habría que clarificar hasta qué punto se trata en este pasaje de ámbitos ontológicos diferentes. Sin embargo, no es claramente el caso en otros pasajes, donde γεννᾶν se refiere inequívocamente a procesos de generación en el mismo ámbito ontológico (p. ej. 91 b4, 92 a7). No obstante, la hipótesis de K. Philipp (1980) requiere una consideración más detallada de la que puede realizarse aquí, pero difícilmente pueda tomarse en apoyo de la tesis inmanentista como lo hace M. Baltes (1997, 357, n. 19).

incluida dentro de la estructura del ser (518 c9-10; VII 526 e3-4, 532 c5f.), pero no es menos verdadero que se encuentra más allá de la «esencia», del mundo noético. Ella misma no es οὐσία.[19]

Esta interpretación de la idea del bien parecería encontrar un escollo precisamente en la concepción de la dialéctica como la ciencia de la dihaíresis y la definición. No obstante, como ya ha sido señalado repetidamente, sea o no la idea del bien trascendente a las ideas, su definición debería tener características especiales (cf. p. ej. H. J. Krämer 1959, 465ss.; H. J. Krämer 1966, 41 [1972, 403], H. J. Krämer 1969 18s.; M. Baltes 1997, 355s.). Ahora bien, contrariamente a lo repetidamente afirmado, una lectura atenta del texto muestra que en ningún momento se habla de manera explícita de una definición de la esencia del bien,[20] sino que se menciona que su distinción por abstracción de todas las restantes ideas con ayuda del razonamiento[21] debe lograrse en un proceso de prueba y verificación a través de todas, como en una batalla (534 b8-c2).[22] Lo importante en el proceso dialéctico es la intelección inmediata del bien que no su definición, tal como lo señalan los términos que utiliza de manera expresa para marcar esa captación intelectiva (αὐτῇ νοήσει 532 b1; cf. el uso de ἅπτεσθαι en VI 511 b7; VII 534 b5 s., o de καθορᾶν 526 e1 y de ὁρᾶν e4).[23] Una pregunta de Glaucón que Sócrates no responde (VII 532 d8-e1) parecería indicar que hay distintos tipos de dialéctica. Es evidente, no obstante, que existen diversos estadios en esa educación, alguno de ellos peligrosos (537 e1-539 d7) y que la visión del bien se alcanza solo a los cincuenta

---

[19] M. Baltes (1997, 360) coincide con las tesis expuestas aquí, cuando admite que «its essence (de la idea del bien) οὐσία is different from that of the other ideas of which it is the cause. In this sense it is οὐκ οὐσία ("not essence") and ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ("beyond any particular essence"), and in this sense it "transcends" (this kind of) essence [...]». No obstante, su paráfrasis aclaratoria no puede ocultar el hecho de que en el texto no existe ningún tipo de limitación a las afirmaciones y que Platón nunca utiliza la palabra οὐσία en relación con la idea del bien.

[20] Contrariamente a lo que afirma M. Baltes (1997, 355), la expresión λόγος τῆς οὐσίας no aparece aplicada al bien en 534 b3ss.

[21] Que el instrumental τῷ λόγῳ no tiene aquí el mismo significado que τὸν λόγον (=definición) en 534 b3, lo demuestra a mi entender la aclaración que se da en lo que sigue. En ella, el instrumental ἀπτῶτι τῷ λόγῳ no puede significar en 534 c3 «definición», ya que se extiende a lo largo de todo el proceso dialéctico y solo puede referirse al proceso discursivo o al razonamiento con el que se avanza a través de todas las ideas.

[22] G. Sillitti. «Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509b». En: *Elenchos* I, 1980, 237-241, ha negado que en el giro ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα en estos pasajes ἰδέα tenga un sentido técnico. Esta cuestión rebasa los límites del presente trabajo, ya que determinar cuál es precisamente la relación del bien con el resto de las ideas, además de la de trascendencia, exige un estudio específico que abordaré próximamente. De todas maneras, la tesis de G. Sillitti (1980) es difícilmente aceptable en pasajes como el que nos ocupa.

[23] Va más allá de las pretensiones de este artículo analizar en detalle estos aspectos, pero baste observar que la mayoría de estas apariciones son en aoristo, lo que indica claramente la instantaneidad de la captación. Esta parecería ser la visión de la dialéctica que se desprende de los pasajes de la *Carta VII* que tratan el problema: *cf.* 341 c5-d2, en especial el uso del aoristo y ἐξαίφνης 344 b3-c1, en especial ἐξέλαμψε. Sobre la relación entre dialéctica y captación noética cf. H. J. Krämer (1959) 465ss.

años, luego de haber interrumpido durante quince la educación dialéctica (539 d8-540 c2), otra indicación de la posición especial que corresponde a la idea del bien en el plano gnoseológico y ontológico[24] (sobre las diversas clases de dialéctica que pueden encontrarse en los diálogos, *vid.* J. Adam 1902, II, 173 s.).

Si resumimos las características que se atribuyen a la idea del bien en los libros VI y VII de la *República*, vemos que aparece como la medida más exacta, origen de todas las medidas, que se lo identifica con lo bello (VII 531 c6-7), que es trascendente al mundo noético, que es la causa eficiente tanto del mundo ideal como del mundo sensible y que tiene una semejanza muy estrecha con el intelecto: e. d. que es el que provee tanto al mundo ideal como al mundo sensible de la causa eficiente. Por último, si aplicamos el esquema del *Filebo* que, tal como quedara demostrado, está presente en este pasaje, no es incorrecto afirmar que el mundo ideal aparece también como una mezcla, mezcla de la que uno de los elementos es la idea del bien. No hay que olvidar, que en un pasaje que rara vez ha sido tomado en su literalidad, Sócrates presenta a la idea de cama como producto del dios (*Rep.* X 597 b2-e8).[25]

Si tradujéramos al lenguaje aristotélico, podríamos decir que la idea del bien aparece aquí como causa formal, final y eficiente a la vez tanto del mundo ideal como del mundo sensible.

IV. El demiurgo y el intelecto

Las tres alegorías revelan, por tanto, la existencia de diversos aspectos concentrados en la idea del bien. El bien parece, por un lado, tener un movimiento hacia las entidades que le son inferiores: proporciona ser, verdad e intelecto en el caso del mundo ideal (*Rep.* VII 517 c2-5) y en el del mundo sensible produce el sol y su luz. Por otra parte, hay pasajes que indican que existe un movimiento desde el hombre hacia el bien y que ese movimiento produce el intelecto en el hombre (VI 490 a8-b7; K. Philipp 1980, 61). En todos esos pasajes el intelecto aparece como una especie de emanación del ser supremo que es sostenida de manera continua y que no existe independientemente de su fuente de origen —algo que, por otra parte, indica claramente la imagen de la luz y del sol—. Esta interpretación da una explicación de giros como νοῦν ἔχειν: el alma posee la potencia o capacidad (δύναμις) de tener νοῦς, pero esta debe ser activada por el contacto con las ideas y el bien (la razón completa se alcanza solo en el último estadio; cf. VII 518 b6-519 a6, esp. 518 c2-4).

[24] Sobre las diversas clases de dialéctica que pueden encontrarse en los diálogos, *vid.* J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press 1902, II 173 ss.

[25] En su artículo, M. Baltes (1997, 358, n. 22) ha llamado la atención sobre este pasaje.

Cabe plantearse cuál es la relación del bien y el intelecto (razón) así interpretados con la famosa figura del demiurgo que aparece en la cosmogonía del *Timeo* y que tantos problemas ha planteado a la interpretación hasta el presente.[26] Hasta el momento prevalece la idea de que se trata de una figura mítica, entre otras razones porque es muy difícil de encajar en la interpretación que tradicionalmente se ofrece del pensamiento platónico. Lógicamente, responder a esta cuestión exigiría mucho más que un artículo, pero es posible hacer algunas apretadas indicaciones sobre la forma en que debería contestarse la pregunta.

En primer lugar, el demiurgo está lejos de ser una figura meramente metafórica utilizada en un relato mítico. En los mismos pasajes que nos ocupan aparece mencionado el demiurgo en dos ocasiones. En una se habla del «demiurgo de los sentidos» (507 b76-7). Esta referencia, que se encuentra al comienzo de la alegoría del sol, es una indicación más de la importancia que tiene el aspecto creacional, pero la expresión guarda también una relación directa con el *Timeo*. En este diálogo tanto el sentido de la vista como los restantes son creados por los dioses menores (47 b-47 c; K. Philipp 1980, 57s.).

En otro pasaje del libro VII de la *República* (530 a6) se menciona explícitamente al creador del cielo (τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ) en un contexto ideológico plenamente coincidente con el relato creacional del *Timeo*. Estas indicaciones hacen evidente que la teoría sostenida en los libros centrales de la *República* sirve de fundamento a la física expuesta por el interlocutor principal del diálogo que dramáticamente es presentado como su continuación (*Tim* 17 a1-19 a9).

La aclaración de la relación del demiurgo con la idea del bien exigiría un estudio sistemático y detallado de ambos conceptos a lo largo de toda la obra escrita de Platón, algo que obviamente no puede ser realizado en estas páginas. Pero es interesante notar que en el *Timeo* la cuestión de la naturaleza del demiurgo es dejada de lado para abordar específicamente su actuación como causa eficiente (cf. 28 c3-5), tal como había sucedido en la alegoría del sol en la *República*. En el relato de la creación del alma del mismo *Timeo* se dice con total claridad que esta fue creada «la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos» (τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη τῶν γεννεθέντων, 37 a1-2). Creo que, a la luz de las alegorías centrales de la *República*, es evidente que aquí se identifica de manera expresa al demiurgo con la idea del bien. Por otro lado, tal como queda de manifiesto en el segundo relato creacional (47 e-69 c), es la acción del demiurgo la que transmite νοῦς al mundo sensible, ya que este es una mezcla de intelecto y necesidad que tiene lugar a través de la acción del demiurgo como causa eficiente, una idea que está presente en la *República*.

La misma idea de una causa eficiente divina se encuentra una y otra vez en los diálogos platónicos. La primera referencia debe ser al ejemplo evidente del mito

[26] Para un panorama bastante completo de las diferentes interpretaciones de la figura del demiurgo hasta 1974, *cf.* M. Isnardi Parente. «Il problema del demiurgo». E. Zeller/ R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 94-106.

del *Político* (269 c4-274 e1), en el que se menciona explícitamente la figura del dios creador que, periódicamente, gobierna directamente el universo o lo deja a su libre arbitrio (269 c4-d2, d7-9, 270 a2-5, 272 e3-6, 273 b1-2). Este mito muestra que la acción del demiurgo no se limita al acto de la creación, sino que —tal como quedó evidenciado en el análisis de la *República*, existe una transmisión permanente de orden e inteligencia (cf. 270 a2-5)—. Pero también muestra que, tal como sucedía en el plano humano, en el nivel cósmico existe un movimiento que se dirige en sentido inverso del mundo sensible hacia el principio supremo: cuando el creador y los dioses abandonan el mundo, este recuerda las enseñanzas del demiurgo y mantiene el orden, que va degenerando paulatinamente (273 a1-a6). La alternancia periódica que se produce en el plano de la historia cósmica y humana está directamente relacionada con el doble movimiento que es mencionado de manera tangencial en la *República*. El tipo de causalidad que el demiurgo/bien ejerce sobre el universo sensible varía, por tanto, según el período cósmico: en ocasiones actúa como causa eficiente y formal a la vez, en otros lo hace como causa final y formal.

En el *Sofista* (265 a10-e6), se divide la técnica productiva (ποιετικὴ τέχνη) en dos: la divina y la humana. El extranjero de Elea define como productiva a «toda capacidad que sea la causa de que los seres que antes no estaban lleguen a ser posteriormente» (265 b8-10). La afirmación de que el mundo es creado por el dios se realiza de manera explícita y en un contexto que no deja lugar a dudas sobre su significado, ya que se opone explícitamente a las teorías que dan origen al mundo sin la intervención de una causa inteligente (c1-9). El contexto ideológico de este pasaje es el mismo. Algo semejante sucede en el *Filebo (*26 e1-31 a3). El contexto en el que se trata en este pasaje la idea de causa es claramente cosmológico. Esto puede observarse tanto en la afirmación de que todo devenir está necesitado de una causa eficiente (27 a1-3), como cuando Sócrates sostiene que el intelecto es el rey del cielo y de la tierra (28 c6-7), una afirmación que evoca al alma del mundo del *Timeo*. En términos muy semejantes al *Sofista* y al *Timeo*, Sócrates afirma el imperio de la causa inteligente en este universo (28 d5-e6; cf. 30 a5-d4).

Los ejemplos someramente analizados muestran que es posible encontrar en los diálogos una doctrina coherente respecto de la relación del primer principio con el universo inteligible y el sensible que puede observarse al menos desde los libros centrales la *República*. Creo que lo que antecede ha mostrado suficientemente que una lectura literal de los diálogos permite vislumbrar un sistema, en el que el principio supremo reúne en sí las características de principio formal, final y eficiente. Causa y medida suprema, ejerce su acción de manera permanente y el intelecto es una emanación suya por medio de la cual inserta el número en lo ilimitado. Esta lectura muestra que estas características del principio supremo valen tanto para el mundo ideal como para el sensible, si uno se atiene a la letra de los diálogos.

Dialéctica y *diánoia* en *República*. Lecturas plotinianas de Platón

María Isabel Santa Cruz

Los tres símiles de la República son, probablemente, uno de los temas más transitados y aun trillados de la obra platónica. Presentes a menudo en los programas de cursos de filosofía y muchas veces desvirtuados en manuales y libros de texto, de ellos se han ocupado, ya desde antiguo y con diversos intereses, una infinidad de trabajos, tantos que ya parece casi imposible abarcarlos en su totalidad. Del sol, la línea y la caverna tenemos diferentes lecturas, diferentes abordajes, diversas interpretaciones. Sabemos de las discusiones en torno a la orientación de la línea, a la longitud relativa de los cuatro segmentos, a la naturaleza y status de los objetos de la διάνοια, a la identificación o no del principio no hipotético con la Idea de Bien, a la posibilidad de aprehensión del Bien, por mencionar solo algunos puntos controvertidos.

En este trabajo me propongo solo ofrecer algunas consideraciones en torno a la caracterización que, tanto en el símil de la línea dividida como en el de la caverna, hace Platón de la dialéctica y de sus relaciones con el proceder dianoético, apoyándome en la lectura plotiniana, particularmente en el tratado I 3 de las *Enéadas*, consagrado a la dialéctica, cuyos capítulos 3 a 5, en particular, pueden leerse como una exégesis integradora de las caracterizaciones de la dialéctica que ofrece Platón en *República* y en *Sofista*. Es mi intención mostrar que hay en la caracterización platónica de la dialéctica una suerte de tensión, tensión que Plotino sin duda ha advertido y que se esfuerza por resolver. No es este, creo, un punto que haya recibido demasiada atención por parte de los estudiosos.[1]

Con el solo fin de contextualizar, comenzaré con una breve indicación acerca del texto de *República*. Tras la imagen del sol, Platón inicia en 509 d la presentación de la imagen de una línea que se divide en dos segmentos desiguales, el de lo visible y el de lo inteligible, cada uno de los cuales, a su vez, se divide siguiendo la misma proporción. Para subdividir el segmento inferior, Platón se basa en la naturaleza de los objetos y distingue entonces entre cosas sensibles propiamente dichas y sus imágenes (sombras, reflejos en los espejos o en superficies líquidas,

[1] Llama la atención, por ejemplo, que J. M. Charrue (*Plotin, lecteur de Platon*. París: Les Belles Lettres, 1978), quien dedica una buena cantidad de páginas a *República* y a *Sofista*, no aborde en su estudio el problema de la dialéctica.

pulidas o brillantes) (509 d 9- 510 a 6). Al pasar al segmento superior, ya no utiliza como criterio para separar los subsegmentos el tipo de objetos, sino que apela a dos formas diferentes de aprehensión que ejerce el alma. A la sección superior le asigna una forma de conocimiento o facultad a la que llama νοῦς, inteligencia o comprensión —y que, como indicará después, es el propio de la filosofía o dialéctica— mientras que al inferior le corresponde la διάνοια, o pensamiento discursivo, a la que ejemplifica con el proceder habitual de los matemáticos. En Platón, sin embargo, no hallamos precisión terminológica. Aunque llama διάνοια al proceder discursivo demostrativo de los geómetras tanto en el libro VI como en el VII, en 533 d-e aclara que aunque por rutina se la ha llamado ἐπιστήμη, es preciso tener en cuenta que se trata de un modo de saber intermedio entre la δόξα y la ἐπιστήμη y que no vale la pena discutir por los nombres. Por lo demás, si en el libro VI 511 d-e la διάνοια aparece contrapuesta al νοῦς o a la νόησις, en el libro VII incluye a la διάνοια y a la ἐπιστήμη en la νόησις, contrapuesta esta a la δόξα (533 e-534 a).

Platón no define en qué se diferencia el objeto de la διάνοια del objeto del νοῦς y su atención está en la diferencia de procedimiento entre las dos formas de actividad. El pasaje de la línea debe ser completado con indicaciones relacionadas que aparecen tras la alegoría de la caverna, en el libro VII. Allí las mismas nociones se retoman de forma sumaria y desde un punto de vista ligeramente diferente. Sabido es que la relación entre esos dos modos de proceder intelectual —pensamiento discursivo e inteligencia— plantea un serio problema para toda interpretación de la teoría platónica del conocimiento y ha hecho correr ríos de tinta época tras época. No pretendo entrar en la discusión al respecto, sino solo señalar lo que a mi juicio surge del texto.

Platón señala, en primer lugar, que la diferencia entre uno y otro modo de conocimiento reside en que mientras que el pensamiento discursivo parte de hipótesis como si fueran principios, sin cuestionarlas, y a partir de ellas lleva a cabo un proceso deductivo que conduce a una conclusión, el νοῦς parte también de hipótesis pero no para llevar a cabo una deducción, sino para realizar un camino inverso: «asciende» usando las hipótesis como trampolines, las va cancelando, echando abajo, hasta alcanzar un principio no hipotético (¿el Bien?), a la luz del cual las hipótesis habrán perdido su carácter de tales al ser justificadas; aunque «cancelar hipótesis» pueda también entenderse no como una destrucción de su carácter hipotético, sino como su anulación o descarte.[2] Pero, en cualquier caso, el principio no hipotético no es la meta final, puesto que una vez alcanzado, el νοῦς redesciende la cadena de realidades que constituye el mundo eidético y llega así a sus límites (VI 510 c2-d3; VII 511 b3-c2).

El texto toma como punto para trazar la distinción entre uno y otro modo de conocimiento la dirección de sus respectivos caminos. Platón subraya con fuerza

[2] Cf. C. Kahn. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 295.

esta oposición entre las dos formas de conocimiento (VI 510 b5-c9; 511 a5-6, b5-c6, c8-d1), pero, en realidad, nunca dice que el fundamento de la distinción entre διάνοια y νοῦς sea la oposición en el sentido de los movimientos. No puede negarse cierta relación entre pensamiento discursivo y síntesis, y νοῦς y análisis, pero no es solo sobre esto que se basa la distinción entre matemáticas y dialéctica, sino sobre otra característica: la διάνοια se sirve de imágenes visibles y el νοῦς solo se sirve de Ideas.[4] No voy a entrar en esta debatida cuestión acerca del tipo de objetos que Platón asigna al entendimiento o pensamiento discursivo.[5] Pero lo cierto es que en las matemáticas, que se apoyan en imágenes, la percepción sensible continúa desempeñando un papel junto a la inteligencia y por eso este tipo de conocimiento no tiene una plena claridad o evidencia[6] y ocupa un lugar intermedio entre opinión y νοῦς (VI 511 d4-6; VII 533 c5-6). El matemático liga la conclusión a la hipótesis, pero no esta al principio. Su punto de partida, conforme al cual justifica su conclusión, queda sin justificar. En este sentido su actividad carece de fundamento, pero tomada con su fundamento es científica y pertenece al dominio del νοῦς.[7]

Hasta aquí, una escueta presentación del texto platónico que me interesa. Quiero entrar ahora, como anticipé, en la exégesis plotiniana de la concepción platónica de la dialéctica. Antes de abordarla debo hacer algunas observaciones preliminares acerca del modo en que Plotino enfrenta a sus predecesores, especialmente a Platón, acerca de cómo los lee y de cuál es la naturaleza del método filosófico que aplica.

Como ocurre con todo texto, el de Plotino puede leerse de maneras diversas y con diversos intereses. Una de esas maneras, sin duda fructífera y enriquecedora, consiste en encararlo como lector de sus predecesores y en especial de Platón, de quien Plotino se considera fiel heredero. No puede negarse que Plotino fue un platónico, seguramente el más genial de los platónicos, pero a pesar de ello se nos muestra como un filósofo original, con perfil propio. Su originalidad, empero, se manifiesta de modo especial a través de las interpretaciones de los textos sobre los que se basa, de las críticas que les formula y de las correcciones que en ellos

---

[3] E. De Stricker. «La distinction entre l'entendement (*dianoia*) et l'intellect (*noûs*) dans la *République* de Platon». En: *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo* I, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras: Tucumán, 1957, p. 212.

[4] Los dos signos de inferioridad de la διάνοια son mencionados juntos en cuatro ocasiones (VI 510 b4-5, c3, 511 a1, 511 a3-7, b5-c1), pero el texto no ofrece información directa de la relación que une a esas dos características.

[5] Ver, por ejemplo, N. Smith. «Plato's Divided line». En: N. Smith (ed.). *Plato. Critical Assessments.* Vol. II. London/N. York: Routledge, 1998, pp. 297-298.

[6] De Stricker, op.cit., p. 212

[7] Y esto no vale solo para las matemáticas. La física, por su parte, tal como Platón la presenta en *Timeo*, también exhibe los mismos rasgos de procedimiento, como he intentado mostrar en otra ocasión. Cf. «Le discours de la Physique: *eikos logos*». En T. Calvo/L. Brisson (eds.). *Interpreting the Timaeus-Critias.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp. 133-149.

introduce. Siendo Plotino un platónico, entre él y Platón hay sin embargo innegables diferencias, porque su fidelidad al platonismo no le ha impedido abrevar en otras fuentes, particularmente la peripatética y la estoica y producir una explicación de la realidad altamente original.[8]

Frente a Platón —también frente a Aristóteles— Plotino no hace una simple relectura ni un comentario literal, sino una lectura heurística, una verdadera exégesis, una exégesis filosófica,[9] entendida como medio para defender el verdadero pensamiento de Platón, y tratar de corregir las malinterpretaciones y falsificaciones de las que había sido objeto a lo largo de los siglos. Es esta una clave fundamental para comprender la obra de Plotino, ya que la exégesis es constitutiva de su modo de filosofar y no es entonces una actitud o un método que adopta o no libremente como complemento facultativo de su exposición doctrinal.[10] Aunque recurrir a los antiguos confirma la importancia de una determinada cuestión a ser planteada, ninguna de sus aserciones, ni siquiera las del divino Platón, más allá de su verdad, nos dispensa de una demostración, de una argumentación que la valide, de una reflexión personal y constructiva sobre los problemas.[11] Plotino aplica un método, seguramente inspirado en el propio Aristóteles, de corte dialéctico, en tanto se propone desarrollar su propia doctrina como medio de solucionar aquello que considera como principales problemas y dificultades planteados por las posiciones de los predecesores. Para Plotino, plantear las dificultades de una posición es parte necesaria de la tarea de reconstruir lo que esa posición (realmente) estaba tratando de decir.[12]

La exégesis no es lineal y el propio Plotino, sin hacer de Platón —poseedor de la verdad— un objeto de crítica, no deja de observar algunas oscuridades o

---

[8] Sobre la originalidad de Plotino, cf., por ejemplo, el capítulo 3 del libro de J. Rist. *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 169-187. Sobre el carácter innovador a la vez que tradicionalista de Plotino, cf. M.L. Gatti. «The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism». En: L.P. Gerson, (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinos*. Cambridge: Cambridge University Press,1996, pp. 17-18.

[9] Cf. Charrue, op. cit., p. 266. El carácter exegético de la filosofía se ha manifestado, desde mediados del siglo IV a.C., durante cerca de dos mil años y está ligado al fenómeno de la existencia de escuelas filosóficas en las que se conservaba el pensamiento de los maestros. Cf. P. Hadot. «Philosophie, exégèse et contresens». *Actes du XIVe Congrès International de philosophie* (1968) I. Vienne, 1970, pp. 333-339 (reproducido en : P. Hadot. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, pp. 3-10); Cf. L. Brisson. «Notices sur les noms propres». En: L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien. *Porphyre, La vie de Plotin I*. Travaux préliminaires et index grec complet. préface de Jean Pépin. Paris: Vrin, 1982.

[10] Cf. A. Eon. «La notion plotinienne d'exégèse». *Revue Internationale de Philosophie* 92 (1970) 2, pp. 194-289. Cf. Charrue, op. cit., p. 266.

[11] «Sin duda, debemos creer que la verdad ha sido descubierta por algunos de los antiguos y bienaventurados filósofos. Pero conviene examinar quiénes son los que más la han encontrado, y cómo podemos llegar nosotros mismos a la comprensión (σύνεσις) de esas cuestiones» (III 7, 1, 13-16).

[12] Cf. S. Strange. «Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Intepretation of the *Categories*». En: W. Haase/ H. Temporini (eds.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlín/N.York: Walter de Gruyter, 1987, p. 965.

imprecisiones que halla en sus textos y a veces se refiere al modo un tanto enigmático en el que se ha expresado (cf. por ej., IV 8, 1, 27; IV 4.22.10; IV 2,2; VI 8,19 y 22; III 4,5; III 7,13). Plotino se propone pues explicitar las oscuridades o aparentes contradicciones —cosa que hace en muchos casos recurriendo a doctrinas de otros autores, Plotino no sigue la letra de Platón o de Aristóteles, sino que busca rescatar el sentido—. Quiere revivir las doctrinas de Platón y hacer converger con ellas su propio pensamiento, buscando soluciones y no aporías, sin interesarse por la estructura ni por la unidad de un diálogo. No cita ni interpreta pasajes en sus contextos. Selecciona lo que le interesa, se concentra en frases, aun a veces solo en alguna palabra, queriendo recuperar su valor verdadero. Lo que le interesa de un texto filosófico es su fondo, su doctrina, explícita o implícita, e intenta, de modo que exhibe su originalidad, conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse en algún aspecto, sobre todo aquellos que se refieren al Bien. Claro que no siempre procede conciliatoriamente, como lo hace al leer a Platón. En el caso de Platón Plotino practica lo que podríamos llamar una exégesis laudatoria. Cuando se trata, en cambio, de autores que se han apartado del camino regio representado por Parménides y por Platón, la exégesis para Plotino es inseparable de la crítica, es algo así como una «exégesis correctiva».[13] Teniendo en cuenta cuál es su método filosófico, podemos ver ahora cómo el propio Plotino, valiéndose de la exégesis, nos ofrece una caracterización de la dialéctica en el tratado I 3 de las *Enéadas*.

En el tratado I 3, Περὶ διαλεκτικῆς, escrito breve, de corte protréptico, con una estructura y un plan bastante simples, Plotino hace una presentación de la filosofía y de la dialéctica. No deja de llamar la atención que es este el único tratado de las *Enéadas* en el cual hallamos empleado el término «dialéctica», ausente en el resto del *corpus*. Dividido en seis capítulos, los tres primeros presentan una caracterización de la dialéctica que sigue de cerca algunas afirmaciones del *Fedro* y del *Banquete* de Platón. Dos preguntas abren el tratado: «¿Cuál es el arte, cuál el método, cuál la práctica que nos llevan hacia donde hay que ir (πορευθῆναι, 1,2; cf. 1,15; cf. 1, 12, 1,17: πορεια)? ¿Adónde hay que llegar?». Y se responde enseguida: «Al Bien y al principio primero. Esto lo damos como acordado y demostrado de mil maneras; y las demostraciones que de ello se dan son también medios para elevarse hasta él. ¿Qué ha de ser quien así se eleva? [...] Sí, el filóso-

[13] Cf. P. Aubenque. «Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote». En *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel De Corte, (*Cahiers de Philosophie ancienne* III, Bruselas, 1985, pp. 7-8. Cf. Eon, op. cit., p. 267. Muchas veces se ha sostenido que Plotino, a fuerza de platonismo, es hostil a Aristóteles y se ha puesto como ejemplo la crítica a la que somete la doctrina aristotélica de las categorías en los tratados Sobre los géneros del ser (VI 1-3). Para posición en contra de esto ver S. Strange, op. cit. p. 964 y P. Aubenque, op. cit. Esta manera de encarar a Plotino en su actitud frente a Aristóteles no le es fiel. Plotino está siempre dispuesto a criticar a todos los demás, salvo al divino Platón, y Aristóteles, por alejarse de Platón, es uno de sus blancos preferidos. Pero, a pesar de ello, debe apreciarse el respeto con el que lo trata. Por lo demás, más allá de las críticas, la exégesis que hace de sus textos responde al sentido auténtico de su doctrina, al menos en lo que a la doctrina categorial se refiere.

fo, el músico y el amante, en razón de sus naturalezas, deben elevarse» (I 3, 1, 1-10). Y el término de esa marcha (τέλος τῆς πορείας, 1,16-17) es, para Plotino, el Bien. Es importante subrayar que ya en estas líneas iniciales —y volveré sobre este punto— Plotino afirma claramente cómo la práctica de la argumentación es un medio de ascenso al principio de la realidad.

Hay que hacer un viaje y «lo que marca el fin del viaje es el momento en el que se llega a la cima de lo inteligible» (τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου 1,16; ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ 1, 16-17), meta, entonces, tanto del músico como del amante y del filósofo. Después de presentar al músico y al amante —no me detendré en ellos— Plotino nos habla del filósofo. Este, como los otros dos, está siempre dispuesto a volverse hacia el Bien, pero el impulso que lo mueve a elevarse, a diferencia del de los otros, es del todo natural (3, 1). El filósofo está movido hacia lo alto, conserva sus alas. Es el único que cumple su marcha (πορεία) exclusivamente en el ámbito de lo inteligible, que recorre para poder llegar a su punto más elevado. Porque, señala Plotino, hay dos vías diferentes de elevación: una es aquella que siguen quienes parten de abajo y que, en consecuencia, tendrán que separarse de lo sensible; la otra, en cambio, es la vía del filósofo, de quien ya se encuentra en lo inteligible y está así despegado de lo inferior.[14] Sin embargo, y a pesar de su natural disposición, «su marcha es incierta y necesita un guía» (I 3, 1, 3-4), sin el cual seguramente podría desviarse o perderse, no hallar el camino que le conducirá al fin del viaje. Y añade a continuación que a quien posea naturaleza filosófica «habrá que proporcionarle las disciplinas «matemáticas» (τὰ μαθήματα) para habituarlo a la aprehensión y a la confianza en los incorpóreos —y lo logrará fácilmente, pues es amante del saber— y elevar sus virtudes, siendo él virtuoso por naturaleza, hacia su perfección y, tras las disciplinas, proveerle los argumentos de la dialéctica (λόγους διαλεκτικῆς) y hacer de él un cabal dialéctico (ὅλως διαλεκτικόν)» (I 3, 3, 5-10).

Como puede advertirse sin mayor dificultad, Plotino sigue aquí muy de cerca las líneas de la *República*. La dialéctica, en efecto, es caracterizada por Platón como μέθοδος (510 b; 533 b, 533 c). El tema de la πορεία también evoca, sin duda, a Platón. En efecto, en *República* VII 532 b, por ejemplo, la dialéctica es precisamente una πορεία (cf. 533 c). El término de la marcha es el principio primero, el Bien. Plotino retoma literalmente (1,16-17) la expresión τέλος τῆς πορείας de Rep. VII 532 e3. Plotino, como Platón, insiste en la importancia de una adecuada παιδεία, sin la cual ni aun las mejores naturalezas podrían hallar el verdadero camino, παιδεία a impartir a los mejores por naturaleza (526 c). Las «disciplinas» que debe aprender el filósofo son los estudios matemáticos que Platón exige como necesario preludio de la dialéctica y que tienen por cometido, como indica Plotino siguiendo a Platón, adiestrar al alma y habituarla a la noción

[14] Cf. V. Jankélévitch. *Plotin, Ennéades I 3, Sur la dialectique*. París: Cerf, 1998, pp. 69-70: quienes parten de abajo son los que dependen de las contingencias adventicias; los otros son los que están más cercanos de sí mismos que los primeros y que no dependen directamente de la exterioridad.

de lo incorpóreo. Las disciplinas matemáticas, en efecto, atraen al alma desde lo que deviene a lo que es (521 d; cf. 529 a; 532 c), conducen naturalmente a la νόησις y atraen hacia la οὐσία (523 a; 525 a; 525 b; c; d; 526 e), se cultivan con miras al conocimiento y al conocimiento de lo que siempre existe (527 b); obligan al alma a usar de la νόησις para llevarla hacia la verdad (526 b), ejercitan la διάνοια del filósofo para que se encaminen hacia arriba y no hacia abajo (527 b); tienden a hacer que se contemple más fácilmente la Idea de Bien (526 e). Para Plotino las demostraciones son ellas mismas un modo de ascenso, son parte del proceso de ascenso al principio,[15] así como en *Rep.* 521 c10-523 a3 el estudio de las matemáticas es constitutivo del ascenso al Bien. Por lo demás —y esto ha de subrayarse— la práctica de las virtudes para llevarlas a su más alto grado ha de acompañar siempre a tal aprendizaje. En esto también Plotino sigue fielmente a Platón. En el capítulo 6 de I 3 Plotino retoma esta cuestión y afirma explícitamente que no se puede ser filósofo y dialéctico sin las virtudes, porque no basta tener una disposición natural y las virtudes crecen junto con la sabiduría.[16]

La descripción que hace Plotino de la dialéctica en los capítulos 4 y 5, de inspiración también platónica, ofrece algunas dificultades. Contra la concepción aristotélica y aquella de los estoicos, Plotino se propone retomar y rehabilitar la dialéctica tal como Platón la concebía, reenunciar su verdadera naturaleza. Siguiendo el procedimiento que le es habitual[17] —al que me referí anteriormente— Plotino parece no hallar dificultad alguna en reunir afirmaciones de Platón que aparecen en contextos diversos y, por lo demás, ensamblar elementos platónicos con otros estoicos.

Comienza así definiendo el objeto de la dialéctica. La dialéctica es, ante todo, una ἕξις, una disposición intelectual, una facultad que permite aprehender y expresar por medio de un discurso (o bien conceptualmente: λόγῳ) lo que es cada

[15] Cf. L. Gerson. *Plotinus*. Londres: Routledge, 1994, pp. 211-212.

[16] En este punto es interesante acercar este tratado I 3 al tratado inmediatamente anterior tanto desde el punto de vista cronológico como en su ordenación, el I 2, consagrado a las virtudes. En efecto, en I 2 Plotino presenta a la virtud como el medio de elevación al Bien y, a continuación, en I 3, nos presenta la otra cara de esta vía ascendente, la dialéctica, inseparable de la práctica de las virtudes. Lo que Plotino está pidiendo del filósofo es, pues, aquello que el Platón de la *República* llamaba una conversión total del alma. «El género de filosofía que nosotros perseguimos —dice Plotino contraponiéndolo al de los gnósticos a quienes está criticando, en otro contexto— recomienda, entre otros bienes, la simplicidad de los hábitos y la pureza de pensamiento (τοῦ φρονεῖν καθαρῶς), busca la austeridad y no la arrogancia, nos inspira una confianza acompañada de razón (μετὰ λόγου) y de gran seguridad, de prudencia y de máxima circunspección» (II 9,14,38-44).

[17] Entre los trabajos consagrados al método exegético de Plotino se hallan los ya citados de J.-M. Charrue, A. Eon, P. Hadot, , M. L. Gatti, así como los trabajos de J. Pépin, L. Brisson et M.-O. Goulet-Cazé, en *Porphyre, La Vie de Plotin* I. París: Vrin,1982 y L. Brisson, M.-O. Cherlonneix, et alia, *Porphyre, La vie de Plotin. II*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie. Préface de J. Pépin, París: Vrin, 1992. Permítaseme citar asimismo mi artículo «Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne» (*Ennéade* VI 8 [39] 18). En M. Fattal (ed.). *Études sur Plotin*. París: L'Harmattan, 2000, pp. 193-216.

cosa, cada objeto inteligible, cada Forma, podríamos decir (τί τε ἕκαστον); en otros términos, la ciencia dialéctica tiene por tarea esencial definir los seres; y para hacerlo debe determinar las diferencias tanto como las semejanzas. Esta determinación exige cumplir algunos pasos, que son, a mi juicio, seis: señalar (1) en qué una cosa difiere de los demás y (2) cuál es el carácter común entre ese objeto y los otros. Pero para definir el objeto tendrá además que (3) indicar entre qué objetos se halla, es decir, determinar la clase de objetos a la que pertenece (el género) y (4) el «lugar» preciso que ocupa dentro de esa clase (la posición en el género, esto es la relación que guarda con los demás constitutivos de ese género). Y todavía más (5) determinar si es lo que es (εἰ ἔστιν ὃ ἔστι), y, por último (6) para hacerlo, determinar cuántas son las cosas que son y cuántas las que no son, en el sentido de que son otras.

La dialéctica, agrega Plotino, es un modo riguroso de saber, cuyas características son (1) que jamás se mueve en el ámbito de la δόξα sino siempre en el de la ἐπιστήμη (esto es, procede siempre científicamente y nunca por vía de opinión), (2) que se aparta de lo sensible y solo trabaja con inteligibles y (3) que se instala en —tomando las palabras del *Fedro*— la «llanura de la verdad» y se separa por completo de la falsedad y de la mentira (4, 2-13).

Tanto en la descripción de su objeto como en la de sus características, la concepción plotiniana de la dialéctica se apoya fuertemente en la de Platón, pero Plotino no sigue el hilo de un único diálogo, sino que combina y concilia elementos diversos que toma de acá y de allá. En efecto, en el libro V de la *República* (454 a) y sobre todo en algunos pasajes de *Fedro* (265 d- 266 d), *Sofista* (253 d, 262 b-263 b, 264 c) y *Político* (262 e, 268 d), el proceder dialéctico consiste en discernir por formas (κατ' εἴδη διαιρεῖν); definir comporta determinar la característica relevante que un objeto posee en común con otros, pero, al mismo tiempo y fundamentalmente, todas las características diferenciales que lo separan de los otros y permiten distinguirlo de sus semejantes. La delimitación de un objeto exige para Plotino, al igual que para Platón, tanto una unificación como una distinción o discriminación.[18] Por lo demás, también las características que Plotino asigna a la dialéctica y aun los términos que emplea son de raíz netamente platónica y sin duda tomados de *República* (VII 532 a). En el paradigma de la línea, Platón afirma que el arte dialéctica solo trabaja con los inteligibles y no requiere ningún apoyo sobre lo sensible. La actividad dialéctica pertenece a la ἐπιστήμη y jamás a la δόξα, puesto que esta última es el modo de saber que corresponde a lo sensible. Además, la dialéctica proporciona siempre un conocimiento verdadero, a diferencia de la opinión, que puede ser verdadera o falsa. La dialéctica se encamina «sistemáticamente» (ὁδῷ) hacia los seres (I 3, 5, 12), dice Plotino, retomando, sin duda alguna, *República* 533 b: el dialéctico —dice Platón— intenta aprehender lo que es cada cosa «sistemáticamente» (ὁδῷ).

---

[18] Sobre esta cuestión, cf. mi trabajo «División y dialéctica en el *Fedro*», *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI (1990) 2, 149-64.

Hasta aquí se ve claramente el apoyo textual de Plotino, en pasajes tomados en su mayor parte del contexto de los libros centrales de la *República*. Pero adviértase la infidelidad, junto a estas referencias fieles, por ejemplo en la ausencia de toda mención del procedimiento por hipótesis, fundamental en la caracterización platónica de la dialéctica y de su distinción del proceder habitual de los matemáticos, criticado por Platón y que desde la perspectiva de Plotino no parece tener mayor importancia. Sin embargo, debe notarse que, sin referirse a hipótesis, Plotino distingue aquí, en I 3, 5, las actividades del alma y de la inteligencia y que en diversos pasajes de las *Enéadas*, en III 8 y especialmente en V 3 (caps. 2-4), traza una clara diferencia entre la διάνοια y el νοῦς o la νόησις. La discursividad se da a nivel del alma, es su actividad constitutiva e inferior a la νόησις propia de la inteligencia. La virtud de la inteligencia es la σοφία, mientras que la del alma es la φρόνησις, y la dialéctica permite elevarse de la una a la otra, progresando desde el ser hacia lo que está más allá del ser.[19]

Plotino continúa su descripción, en su intento de rehabilitar la verdadera naturaleza de la dialéctica tal como Platón la había concebido,[20] en especial en el *Sofista* y también en *Político* y *Filebo*, señalando ahora cuál es el mecanismo del que se vale la dialéctica y añadiendo otro elemento de raíz platónica, aunque tomado, esta vez, de un contexto diferente: la dialéctica —nos dice— emplea la división, la διαίρεσις platónica, y la emplea para (1) discernir los εἴδη, para operar una διάκρισις τῶν εἰδῶν; (2) llegar al τί ἐστι, determinar lo que es cada εἶδος, y (3) llegar a los géneros primeros. En otros términos, la dialéctica apela a la διαίρεσις para poder discernir la compleja estructura de lo inteligible, aprehender las conexiones y distinciones entre las Formas, establecer la dependencia jerárquica entre ellas, definirlas y determinar, por fin, los géneros primeros y las especies que les están subordinadas. Una vez que se han alcanzado los géneros primeros —prosigue Plotino— la dialéctica combina intelectualmente lo que procede de los géneros primeros y hace un recorrido a través de la totalidad de lo inteligible. Luego de haber recorrido íntegramente el dominio inteligible y de haber logrado aprehender y comprender el mutuo lazo entre las Formas y el tejido que ellas forman, retoma el camino inverso, el del «análisis», y asciende hacia el principio de lo inteligible (4, 13-16).

En este aspecto, la caracterización plotiniana de la dialéctica tiene también base platónica. En efecto, Platón recurre a la διαίρεσις cuando se trata de definir la dialéctica especialmente en el *Sofista*, donde afirma que la dialéctica es el saber dividir según géneros y determinar las relaciones jerárquicas entre los inteligibles (253 a-254 a). Los géneros primeros a los que alude Plotino son los μέγιστα γένη del *Sofista*, cuya exégesis Plotino hace en el tratado VI 2,[21] situándolos en el nivel

---

[19] Cf. G. Leroux. «Logique et dialectique chez Plotin: *Ennéade* I 3 (20)». *Phoenix* 28 (1974) 2, p. 182.

[20] Cf. E. Bréhier. Notice au traité I 3, dans Plotin, *Ennéades*. París: Les Belles Lettres, vs. eds.

[21] Sobre la doctrina plotiniana de los géneros y la bibliografía crítica sobre ella, ver mi artículo «L'exégèse plotinienne des *mégista géne* du *Sophiste* de Platon». En: J. Cleary (ed.). *The Perennial*

de la segunda hipóstasis y transformándolos en constitutivos dinámicos de la Inteligencia, una-múltiple, únicos géneros primeros, que son al mismo tiempo principios y que, aunque concurren en una unidad, no pueden reducirse uno al otro.[22] Pero ocurre que nuestro pensamiento no puede aprehender esa multiplicidad en su unidad; fragmenta entonces esa unidad, la enuncia κατὰ μέρος, parte a parte. Y después de haber aprehendido la unidad parte a parte, el pensamiento puede reunir esos fragmentos, puede permitirles ser una unidad. De ese modo, para poder captar la unidad de lo inteligible, la razón debe separar primero lo que en realidad está unido, debe fragmentar, y solo tras ese fraccionamiento y tras haber aprehendido todas las partes, podrá reunificar lo que separó. Es ese el solo modo en que la razón discursiva puede comprender lo inteligible.[23]

Conforme a su método, a pesar de su pretensión de fidelidad a Platón, Plotino no adopta sin más los géneros del *Sofista*, sino que los interpreta desde la perspectiva de su propio sistema. En su exégesis de la dialéctica platónica Plotino interpreta los μέγιστα γένη como subordinados a la Idea del Bien e integra los géneros del ser en el entramado de inteligibles que debe recorrer el alma cuando busca el principio no hipotético y cuando «desciende» tras haberlo alcanzado. Plotino no halla diferencias insalvables entre la dialéctica de *República* y la de *Sofista*. Las concilia y, más aun, ve la dialéctica de discernimiento de formas o géneros como una explicitación de la dialéctica presentada en *República*. A veces se ha dicho que para Platón la dialéctica coincide con el análisis, proceso ascendente y regresivo, mientras que el pensamiento discursivo coincide con la síntesis, proceso descendente y progresivo.[24] Este punto es discutido y discutible[25] y Plotino parece haber entendido correctamente las indicaciones de Platón. El texto de *Re-*

Tradition of Neoplatonism. Lovaina: Leuven University Press, 1998, pp. 105-118.

[22] La pluralidad de los géneros no es fortuita, en la medida en que todos los géneros proceden de una fuente común, de una unidad que es exterior a los géneros que de ella derivan. Esta unidad, lo Uno más allá del ser, es la causa de esos géneros. Esos géneros forman, pues, una naturaleza única cuya unidad no es la unidad primigenia que es su causa, pero una unidad que es múltiple.

[23] No debe olvidarse que, a diferencia de Platón, para Plotino la inteligencia al pensar instaura la realidad que ella piensa. En otros términos, la διαιρεσις o la διάκρισις, como actividades de la inteligencia, hacen existir a los géneros del ser, la diversidad en la unidad. Para Platón, en cambio, aunque el ser es sin duda el objeto del pensamiento, él no es instaurado por el pensamiento. El pensamiento pone el ser. «Para las cosas inmateriales, el pensamiento que de ellas tiene la inteligencia es su ser mismo» (VI 2, 8, 4-5). Al hacer existir el ser, la inteligencia hace existir los géneros, cuando establece separaciones y discriminaciones (VI 2, 7, 40-41).

[24] Entiéndase por análisis como el proceso de búsqueda de la prueba de una aserción P buscando proposiciones que impliquen P, proposiciones que impliquen a estas y así hasta que se alcance proposiciones ya establecidas; la síntesis consiste simplemente en describir la prueba descubierta por el análisis, esto es, recorrer los pasos del análisis en sentido inverso. Cf. I. Mueller. «Mathematical method and philosophical truth». En: R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 175.

[25] De Strycker, en el artículo antes citado, publicado en 1957, ha argumentado para mostrar que la interpretación de Cornford no es la correcta.

pública es claro: «y una vez que lo haya alcanzado (al principio no hipotético), ateniéndose a las cosas que de él dependen, irá descendiendo, de ese modo, hasta la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas» (511 b-c). Tras haber llegado a lo no hipotético, el dialéctico redesciende de Idea en Idea hasta los límites del ámbito inteligible, sin que este recorrido, seguramente sintético, deje de pertenecer al νοῦς.[26]

La función de la dialéctica es pues componer, combinar y dividir (I 3, 5, 1-4) para regresar finalmente a los principios claros y evidentes proporcionados por la inteligencia. Para Plotino, entonces, el dialéctico asciende en la búsqueda del principio último, cuando lo alcanza recorre la trama inteligible a su luz y como resultado de ese recorrido y discernimiento, vuelve a ascender, por vía de análisis, hacia el principio. Cuando el alma, luego de tan pesado ejercicio, alcanza el principio, se calma, se apacigua, se recoge en sí misma, abandonando entonces toda actividad discursiva. Al ser la más preciosa de nuestras facultades, la dialéctica tiene por objeto el ser, objeto de la φρόνησις y lo que es aun más precioso que el ser, lo que está más allá del ser, objeto del νοῦς (5,5-8). Del *Sofista* retornamos pues a la *República*. La dialéctica es entonces idéntica a la filosofía o, al menos, es su parte más preciosa, su núcleo, podríamos decir. Plotino insiste —a la manera platónica— en que no debe entenderse a la dialéctica como un instrumento del que el filósofo podría servirse para llegar al saber. Ella es ese saber mismo, un saber que no está separado de la realidad objeto de ese saber.[27]

Plotino distingue la dialéctica de una mera lógica instrumental. La dialéctica no es método exterior a la filosofía.[28] La lógica, como no se ocupa de Formas sino

---

[26] Por otra parte, Platón no puede haber querido excluir el análisis del proceder matemático. Cf. De Stricker, ob. cit., p. 211.

[27] «No vayamos a creer, en efecto, que ella es un instrumento del filósofo, ni que consiste en un conjunto de teoremas y de reglas; ella versa sobre realidades [sobre objetos: πράγματα] y su materia, por así decirlo, son los seres; pero se encamina hasta los seres metódicamente (ὁδῷ), y posee simultáneamente los teoremas y las realidades mismas (πράγματα)» (I 3,5,11-13). «Desde allí, considera la lógica que trata de proposiciones y de silogismos, y esto lo cede a otra arte, así como se deja a otros el arte de aprender a escribir. Entre las formas de esos razonamientos, algunas se imponen necesariamente y antes de toda educación técnica. La dialéctica somete a examen esas formas naturales tanto como las otras y estima que unas son útiles mientras que otras son superfluas y propias solo de los tratados [técnicos] que se ocupan de tales cosas» (I 3,4,18-23).

[28] «Ella conoce solo por accidente el error y el sofisma; los reconoce como algo que le es extraño cuando otro los comete; conoce el error por las verdades que están en ella, cuando alguien presenta algo contrario a la regla de la verdad. Nada sabe de la proposición —que es [para ella] como las letras [respecto de la palabra]— pero, como conoce la verdad, sabe lo que se llama proposición, y de un modo general conoce las operaciones del alma: lo que afirma y lo que niega [esto es, la proposición afirmativa y la negativa]; también conoce la regla que dice que si se niega [el consecuente], se afirma [el contrario del antecedente], etc.; y sabe si [los términos] son diferentes o idénticos, y tiene todos estos conocimientos de manera tan inmediata como la sensación percibe las cosas. Y cede a quien tenga gana de ello el estudio minucioso de estas cosas» (I 3, 5, 13-23). Hay aquí un rechazo de la pretensión estoica y una posición que se acerca más a la peripatética, en la medida en que se confiere a la lógica, entendida como organon, un status autónomo.

de palabras y de proposiciones, es un ejercicio técnico, a menudo superfluo, que se deja en manos de quienes se interesan por tal tipo de sutilezas. Además de la dialéctica, que es su parte más preciosa, la filosofía tiene otras dos: física y ética. Esta tripartición de la filosofía, consolidada en las escuelas helenísticas, tiene su origen, como es bien sabido, en la antigua Academia.

La lectura del tratado I 3 muestra de modo claro el método filosófico de Plotino en acción. Pasajes tomados del *Fedro*, de la *República* y del *Sofista* aparecen uno junto a otro, como si se tratara de una misma obra, como si Platón los hubiera pensado en un mismo contexto. El modo de presentar la filosofía, cuyo corazón es la dialéctica, no traiciona a Platón, aunque tampoco lo repite, sino que recrea sus palabras desde un sistema propio. Pero esa recreación, lejos de oscurecerlo, arroja luz sobre el texto de Platón. Plotino concilia lo que suele llamarse la primera y la última dialéctica platónicas. Adviértase que la dialéctica se sitúa para Plotino en el plano de la discursividad, de la διάνοια, cosa que surge claramente de los diálogos tardíos y no es evidente en la *República*, donde Platón pone a la dialéctica por encima del proceder dianoético de la ciencia, en el plano noético. Sin embargo, al integrar la dialéctica tardía en *República*, Plotino parece haber advertido que esta caracterización platónica de la dialéctica de los diálogos medios nos invita más bien a pensar que se trata de un pensamiento discursivo, en tanto su función es, en última instancia, discernir las relaciones entre las Formas a la luz del principio anhipotético. En efecto, en la presentación que Platón hace de la dialéctica en los libros centrales de la *República* se advierte una suerte de tensión. Por un lado, la dialéctica conserva su dimensión crítico-refutativa que frente a las ciencias tiende a proporcionales un fundamento sólido o al menos una visión integrada, sinóptica, más allá de su especificidad inevitable (537 c). La dialéctica es la facultad de dar razón y sentido discursivamente expresables, de cada Idea, esto es, capaz de ofrecer argumentos y definiciones de las «esencias» de cada cosa. En efecto, es preciso dar y recibir razón de todo (531 e); por la dialéctica se alcanza a aprehender, con la sola razón (λόγος), sin ayuda de los sentidos, a lo que es cada cosa en sí (532 a). Es el único método que con respecto a cada cosa en sí aprehende lo que es cada una de ellas (533 b). Dialéctico es el que aprehende la noción de la esencia de cada cosa (τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας) y puede dar razón a sí mismo y a los demás (534 b); tiene que marchar abriéndose paso a través de todas las refutaciones y debe estar dispuesto a refutar no según opinión sino según la οὐσία y llegar al término de todas las dificultades con el λόγος invicto (534 d-e). Pero, por otro lado, la dialéctica tiene una dimensión noética, esto es, una tendencia a alcanzar «el límite extremo de lo inteligible» (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει: 532 b), el principio no hipotético, la Idea del Bien.[29] «Y no desiste hasta alcanzar, con la sola ayuda de la νόησις lo que es el bien en sí. Llega entonces al término de lo inteligible» (532 a-b), a la visión de lo mejor que hay en

[29] Cf. M. Vegetti: *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Laterza, 1999, pp. 90-91.

los seres (532 c). El método dialéctico es el único que echando abajo las hipótesis marcha hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme (533 c-d). Como puede advertirse, en la caracterización platónica la dialéctica se mueve en el plano de la discursividad al tiempo que apunta hacia un plano superior a ella, el plano de la aprehensión directa e inmediata de principios, sin la mediación de la argumentación. Precisamente la primera dimensión de la dialéctica es la que hace peligroso su ejercicio por parte de jóvenes sin el debido entrenamiento (537 e ss).

Al integrar *Sofista* en *República*, Plotino afirma que la comprensión de la estructura del mundo eidético requiere haber llegado al principio, pero la aprehensión de este solo puede darse una vez que se ha comprendido esa estructura. El procedimiento de διαίρεσις tomado de la definición de la dialéctica en *Sofista*, se ubica tanto en el camino de ascenso como en el de descenso del Bien. Así, si en *República* parece que Platón indica dos movimientos, el de ascenso y el de descenso, en Plotino hallamos un tercer movimiento de reascenso hacia el Bien.

Retomando lo que expusimos, la filosofía es para Plotino —como para Platón— esencialmente dialéctica, esto es, un modo de saber discursivo o dianoético que consiste en discernir y recorrer la compleja estructura del mundo inteligible para poder finalmente acceder a la aprehensión del principio último. En otros términos, la filosofía es un modo de saber caracterizado como una búsqueda del conocimiento del principio y fundamento último de la realidad, una búsqueda que cesa precisamente cuando se llega a adquirir ese saber. Discursivamente, la dialéctica recorre la totalidad de lo inteligible en sus articulaciones internas, parte a parte. Pero para Plotino la dialéctica no es una facultad noética, sino que nace en un plano inferior, el de la discursividad, el de la διάνοια, que fragmenta, que fracciona lo que es unitario. Pero por sobre ella hay aun algo más.

Como la διάνοια es siempre un recorrido (διέξοδος), cuando se llega al principio, que es absolutamente simple, ya no hay posibilidad de continuar recorriendo y el principio no puede ser apresado sino por una suerte de contacto intelectual, por un acto superior a la διάνοια (cf. V 3,17). «El pensamiento discursivo, para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras; él es, en efecto, un recorrido (διέξοδος). Pero en lo que es absolutamente simple, qué recorrido podría ser posible? Basta entonces con un contacto intelectual (νοερῶς ἐφάψασθαι)» (V 3, 17, 23-25).[30]

Plotino admite un cierto tipo de conocimiento del principio, pero ese conocimiento ya no es dianoético sino noético. El término de la διάνοια es la νόησις, aprehensión inmediata y directa del principio. La dialéctica remata así en la aprehensión noética de la unidad, causa primera de la realidad y es condición necesaria para que pueda verificarse tal aprehensión. Esta, que es resultado del ejercicio dialéctico, ya no es más discursiva, ya no es más dialéctica, sino que representa la

[30] En Rep. 511 b Platón usa διιόμενος y en 534 c hallamos también διεξιών, en el mismo pasaje que διορίσασθαι.

anulación y superación de la discursividad en una intuición intelectual directa e inmediata, la νόησις. La dialéctica, paradójicamente, tiene como meta su propia destrucción. Como para Platón y Aristóteles, para Plotino la νόησις representa el grado más alto de saber intelectual, de un saber más allá del cual no puede proseguir ninguna búsqueda. «Pues si toda búsqueda va hacia un principio y en él se detiene, ¿qué buscar cuando no se puede ir más allá?» (VI 8, 11, 4-5).

El principio, lo Uno o el Bien, es, en efecto, el más alto νοητόν de la inteligencia, objeto no ya de una διάνοια sino de νόησις. Y la νόησις del Bien es pues el más alto y venerable modo de saber. Claro que cabe preguntarse en este punto cómo es posible que lo Uno, más allá del ser y del pensamiento, absolutamente inefable, pueda ser νοητόν, objeto del pensamiento de la inteligencia. Plotino insiste en múltiples lugares en la absoluta inefabilidad de lo Uno, pero en algunas ocasiones, sin embargo, presenta al primer principio como el objeto de intelección de la inteligencia. No es este el momento de examinar los diversos pasajes que pueden, a primera vista, resultar contradictorios, pero que no los son cuando se los ubica en sus respectivos contextos.[31]

Al margen de algunos pasajes, no por cierto muy numerosos, que hacen de lo Uno un νοητόν un objeto de intelección, hay, en efecto, otros muchos textos que rechazan la posibilidad de pensar lo Uno en sí mismo; dada su trascendencia, no puede ser pensado y el único objeto de intelección de la inteligencia es ella misma en tanto que actividad (νόησις).

Cuando la inteligencia contempla lo Uno —o, para decirlo mejor, cuando intenta contemplar a lo Uno— se contempla más bien a sí misma, porque no puede contemplar a lo Uno como uno. El intento de la Inteligencia por ver a lo Uno acaba en una visión de sí misma, en un pensamiento de sí misma. El objeto que la Inteligencia ve y piensa ya no es lo Uno en tanto que uno, sino lo Uno transpuesto o reflejado en la multiplicidad de los objetos inteligibles que constituyen la naturaleza misma de la Inteligencia. La inteligencia es la imagen fragmentada de lo Uno (VI 8, 18, 22 ss.). Cuando ella intenta captar lo Uno, lo desvirtúa y no llega más que a conocerse a sí misma. Conoce y piensa lo Uno solamente a través de sí misma, traspone lo Uno en ella misma y, de esa suerte, lo multiplica y lo vuelve los objetos inteligibles que la constituyen. Al tratar de objetivar a lo Uno, la Inteligencia no logra más que pensarlo como τὰ πάντα, lo piensa reflejado en sí misma. Al intentar pensar a lo Uno, no encuentra más que el reflejo despedazado de lo Uno en los inteligibles y se piensa solamente a sí mismo como totalidad de los seres. La inteligencia entonces puede llegar a poseer un saber de lo Uno tal como éste puede darse a la inteligencia. La inteligencia no puede pensar lo Uno más que a partir de sí misma y por sí misma. El saber que la inteligencia tiene de lo Uno se limita a ser un saber de lo que la inteligencia es en relación con él.

---

[31] En todo caso, cito, a manera de ejemplo, cuatro lugares en los cuales se presenta a lo Uno inequívocamente como objeto de pensamiento de la inteligencia: VI 7, 40, 33-35; VI 9,2,33-36; V 6, 4, 1-7; V 6,4,6-7; V 4,2, 3-7, 13-14, 22-27.

Para Plotino, el Bien, como decía Platón (*Rep.* 502 a), es el μέγιστον μάθημα, el más alto y precioso objeto de saber, que se manifiesta como causa del ser, de la inteligibilidad del ser y de su propia inteligibilidad. Y Plotino señala expresamente que cuando Platón caracteriza al Bien como el μέγιστον μάθημα, no está pensando en un tipo de aprehensión del Bien tal como él es en sí mismo, en su propia e íntima naturaleza, sino solo en un saber que, como resultado de un μαθεῖν, se tiene *sobre* el Bien (περὶ αὐτοῦ), saber que es anterior a un tipo de contacto más estrecho con él. «El conocimiento o el contacto del Bien es lo que hay de más grande». Platón dice que es el mayor de los saberes (μέγιστον μάθημα); y entiende por saber (μάθημα) no la visión del Bien, sino el hecho de haber aprendido sobre el Bien (περὶ αὐτοῦ μαθεῖν) antes de esa visión (VI 7, 36, 3-6). Visión que se produce «súbitamente, sin saber cómo» (VI 7, 36, 18-19).

La inteligencia nos permite advertir que debe necesariamente existir lo Uno; la existencia de lo Uno aparece, pues, como una exigencia planteada por la razón misma, pero ello no significa que la inteligencia pueda acceder a lo Uno tal como es en sí mismo. «Para saber cómo es en sí mismo hay que abandonar lo inteligible» (V 5, 6, 17-20). La inteligencia solo puede obtener un saber de lo Uno tal como este se le manifiesta, ya que ella solo puede pensarlo a partir de sí misma y por sí misma. Solo puede pensarlo en sí misma, tal como lo Uno se refleja en ella. En realidad, lo que la inteligencia puede conocer de lo Uno es lo que ella misma es en relación con él. En sentido estricto, el conocimiento de lo Uno es imposible, porque este, absoluta simplicidad, escapa a la aprehensión racional.

La inteligencia, por sí misma, en su función de inteligencia no puede ir más allá de advertir que lo Uno *debe* existir. Lo que no puede es conocer a lo Uno tal como él mismo es (οἷον). Cuando de lo Uno se dice que es «causa», «principio», «unidad», etc., no se le están aplicando atributos ni determinaciones que le pertenezcan, sino que tales palabras en realidad solo expresan la relación que la inteligencia tiene con él, expresan el modo en que la inteligencia está limitada a pensarlo. Lo Uno solo es cognoscible y expresable a partir de su producto, que es el ser y la inteligencia.

Así la intuición intelectual de lo Uno revela a la inteligencia sus propios límites: cuando piensa lo Uno advierte que él es más que todo lo que ella pueda pensar, que es un más allá cuya intimidad se le escapa. La νόησις es el saber de la existencia del principio uno y al mismo tiempo y paradójicamente, el saber de la incognoscibilidad radical del principio en sí mismo. La νόησις resulta así ser un saber *del* principio, *sobre* el principio, y no un saber el principio mismo. Y todo lenguaje, a su vez, solo podrá ser *sobre* él, podrá cercarlo, pero no expresarlo en sí mismo (cf. V 3, 14).

«¿Cómo entonces hablamos sobre él? Podemos hablar sobre él, pero no expresarlo en sí mismo. De él no tenemos ni conocimiento ni pensamiento (νόησις). ¿Y cómo hablar sobre él si no lo captamos por sí mismo? Es que, sin aprehenderlo por el conocimiento, no estamos sin embargo privados de aprehenderlo; lo aprehendemos lo suficiente como para hablar sobre él, pero no lo expresamos por sí mismo

[...]» (V 3, 14, 1-6). No es del todo fácil traducir lo que Plotino está diciendo, ya que establecer una neta diferencia entre λέγειν περὶ αὐτοῦ y λέγειν αὐτό, entre hablar *sobre* él y hablar*lo*, podríamos decir, entre decir *sobre* él y decir*lo*.[32]

¿Es posible para Platón una aprehensión del principio no hipotético? Y si lo es, ¿de qué tipo de aprehensión se trata? El Bien es el μέγιστον μάθημα (VI 504 d, e, 505 a, 519 c), es una idea (505 a). Aparece mencionado, en el mismo plano que lo bello en sí en 507 b e inmediatamente se dice de estas ideas que ellas son pensadas (νοεῖσθαι 507 b9). Hay que concebirla como cognoscible (ὡς γιγνοσκομένης μὲν διανοοῦ 508 e), causa de la verdad y de la ciencia, que son ἀγαθοειδῆ, pero por encima de ellas, causa de la οὐσία, pero más allá de ella (509 b). A él se lo toca (ἁψάμενος 511 b). En lo inteligible, lo último que se ve y difícilmente es la idea de Bien, pero una vez vista, hay que razonar que es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en las cosas. Ella es soberana en lo inteligible y debe necesariamente verla (ἰδεῖν) quien vaya a proceder sabiamente en la vida pública o privada; el bien es la parte más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον 518 c); se puede ver (ἰδεῖν 519 d1); se puede tener de él una visión suficiente (ἱκανῶς ἴδοσι 519 d2). Las disciplinas matemáticas llevan hacia la νόησις (523 a1) y atraen hacia la οὐσία. En 532 a hallamos una caracterización clara: por la dialéctica se alcanza a aprehender, con la sola razón (λόγος), sin ayuda de los sentidos, a lo que es cada cosa en sí. «Y no desiste hasta alcanzar, con la sola ayuda de la νόησις lo que es el Bien en sí. Llega entonces al término de lo inteligible» (532 a-b). 534 d-e es un pasaje en el que se ve claramente que se puede διορίσασθαι τῷ λόγῳ la idea del Bien, separándola de todas las demás y que quien aspira a llegar a ella tiene que marchar abriéndose paso a través de todas las refutaciones y debe estar dispuesto a refutar no según opinión sino según la οὐσία y llegar al término de todas las dificultades con el λόγος invicto. El que no lo hace no conoce (εἰδέναι) el Bien en sí; tal vez alcance alguna imagen del Bien por opinión pero no por el conocimiento (ἐπιστήμη) (534 b-c). Todas estas afirmaciones dan pie —creo— para sostener que Platón concebía la posibilidad de *conocer* el Bien.

La exégesis plotiniana puede ayudarnos tal vez a comprender lo que Platón expresa elípticamente en *República*. El Bien, en tanto principio primero, es cognoscible, no en sí mismo, sino solo en las Ideas y a través de ellas. Es la inteligencia y no una facultad diferente o superior a ella la que aprehende la necesidad de la

[32] Sobre estas expresiones, ver F. Schroeder. «Saying and Having in Plotinus». *Dionysius* IX (1985) 75-84. Según Schroeder, los dos usos son compatibles de un modo que preserva la diferencia entre ellos. Traduce λέγειν περὶ αὐτοῦ por «to discuss» y λέγειν αὐτό por «to disclose». Señala que Plotino habría ofrecido una vía media entre *discussing* y *disclosing* lo Uno. El lenguaje filosófico, sobre la analogía de la inspiración mántica, puede declarar a lo Uno. La declaración no excluye la discusión, sino que, por el contrario, debe incluirla. El discurso de la declaración refleja la experiencia, pero Plotino nunca apela a la experiencia en detrimento de la razón. La incapacidad del lenguaje para manifestar a lo Uno no nos permite dejar de lado la discusión.

existencia de un principio. Podríamos decir que para Plotino la νόησις es la tensión, la concentración más alta que puede lograr la inteligencia, el grado de conocimiento más elevado que es, simultáneamente, el conocimiento de los propios límites; porque es un saber del principio pero que consiste precisamente en saber de la incognoscibilidad última de ese principio.[33] Ni la ἐπιστήμη ni la νόησις permiten la aprehensión del Bien en sí mismo. «La dificultad más grande es que no lo comprendemos (σύνεσις) ni por la ciencia ni por una intuición intelectual (κατὰ νόησιν), sino por una presencia superior a la ciencia [...] es preciso, pues, superar la ciencia y no salir ya de nuestro estado de unidad; hay que apartarse de la ciencia y de sus objetos [...]» (VI 9,4,1-10). Pero luego la inteligencia debe cesar de ser inteligencia. Retroceder, olvidarse de sí misma, si quiere ver a lo Uno. Y la visión final de lo Uno es el privilegio de una «inteligencia amante».[34]

Hasta llegar a la νόησις el ascenso —que no es sino una interiorización— es de carácter racional. Llegar a ella es la meta de la dialéctica, la meta de la filosofía y con ella se acaba la dialéctica, se acaba la filosofía. Pero se puede ir aun más allá y para ello será preciso abandonar la inteligencia, dejar atrás forma y determinación, dejar atrás la dualidad, «caer fuera de la inteligencia» (II 9, 9, 51-52). La νόησις marca, entonces, el término de la filosofía. Y marca también el punto de partida de la mística. Ella es una suerte de «puente» entre filosofía y mística.

Plotino sigue las huellas de Platón y de Aristóteles cuando concibe a la filosofía como una actividad dianoética que remata en la νόησις del principio, más allá del cual no puede continuar la búsqueda racional. Pero Plotino lleva a sus últimas consecuencias los desarrollos platónicos y aristotélicos y busca la vía que permita transgredir los límites de la razón. Solo falta dar un paso y quien puede darlo no es otra que la inteligencia misma, porque la aprehensión de lo Uno es obra de lo que

---

[33] En Platón, la tensión en la presentación de la dialéctica va de la mano con la tensión entre lo que podríamos llamar una concepción coherentista y una fundacionalista. En general se considera a Platón un fundacionalista, al menos tal como presenta las cosas en los libros centrales de *República*. Sin embargo, el punto es controvertido. Coherentismo y fundacionalismo son dos maneras diferentes de evitar un regreso al infinito. Para una posición fundacionalista, el regreso se detiene con creencias básicas que no son justificadas por otras sino que se autojustifican o son autoedeventes. Desde una perspectiva coherentista, en cambio, hay una suerte de círculo en la justificación. Se explica algo en función de un segundo y este en función de un tercero, etc., hasta que eventualmente se apela nuevamente al primer término. Si el círculo es suficientemente amplio y explicativo, el círculo resultará virtuoso y no vicioso. Cf. G. Fine. «Knowledge and belief in *Republic* V-VII», p. 255.

[34] Porque la inteligencia posee dos facultades: la de pensar y la de no pensar sino ver a lo Uno de un modo diferente (cf. VI 7,35-36). «La inteligencia debe pues tener dos facultades: la de pensar para ver lo que está en ella y la de ver lo que está más allá de ella: es una intuición que recibe su objeto; primero el alma solo lo ve; luego, al verlo, se torna inteligencia y se une a él. La primera de estas facultades es el acto de contemplar que pertenece a una inteligencia sabia (νοῦς ἔμφρονος); la segunda es la inteligencia amante (νοῦς ἐρῶν). Fuera de sí y embriagada de néctar se torna inteligencia amante, simplificándose para llegar a ese estado de feliz plenitud: y tal embriaguez vale para ella más que la sobriedad» (VI 7, 35, 19-27). Lo Uno solo se manifiesta a aquellos que pueden recibirlo y que se hallan en una disposición adecuada como para entrar en contacto con él. Lo Uno «está ahí, presente para quien puede tocarlo, ausente para quien es incapaz de ello» (VI 9, 7, 4-5).

está en la inteligencia misma pero la supera, esto es, de la parte o aspecto que, en la inteligencia, no es inteligente (cf. V 5, 8, 22-23). «Hay que saltar hasta lo Uno y ya nada añadirle, sino detenerse ahí por temor a apartarse de él [...]» (V 5, 4, 8-10). La contemplación noética deja paso así a «otro modo de ver», que consiste en estar fuera de sí (ἔκστασις), simplificación, tacto, contacto, coincidencia, unificación, participación.

La experiencia mística representa entonces el desarrollo más completo y pleno de la actividad de la inteligencia y, en este sentido, la doctrina plotiniana no marca un punto de ruptura con la tradición griega. La experiencia mística no es algo completamente diferente y contrapuesto a la actividad racional, sino que ella es más bien su continuación y su remate. La experiencia mística representa el más pleno desarrollo de la inteligencia como inteligencia y no su anulación. Pero en este punto creo que ya no podemos seguir la lectura plotiniana de Platón. La *República* solo nos invita a tratar de llegar a la νόησις de un principio, tal vez nunca alcanzable. Pero no hay en el texto platónico evidencia de algún tipo de aprehensión suprarracional de lo que está más allá de lo cognoscible por la razón y la inteligencia.

Si para Plotino la filosofía es, como vimos, la búsqueda dianoética que remata en la νόησις del principio, la mística se presenta como su desarrollo y natural continuación. La aprehensión noética de lo Uno es punto de llegada y punto de partida: remata la filosofía y abre la posibilidad de la mística. La filosofía adquiere sentido y fundamento en tanto su meta es la mística; y esta, a su vez, solo es posible a condición del ejercicio filosófico. Modelo perfecto, apenas alcanzable, al que aspira la razón discursiva y del cual es una imagen, el contacto final con lo Uno es apenas momentáneo y esporádico, reservado a unos pocos, propio más bien de hombres divinos y de dioses. Por eso la vida filosófica es deseable por sí y es la vida propia del sabio. «La vida más perfecta [del alma] es la νόησις» (I 1, 13, 6); esta es el modo más elevado de vida humana. La posesión de este tipo de vida, la más perfecta y continua, la vida de la inteligencia y la virtud, constituye la felicidad, como Plotino trata de mostrar en el tratado I 4, sobre la felicidad.

En Plotino, filosofía y mística se requieren mutuamente, y no puede entenderse la función de la filosofía sin su referencia a la mística así como, por su parte, la comprensión de la mística plotiniana requiere entender en qué consiste la filosofía. En este aspecto, Plotino afirma estar desarrollando algo que encuentra en Platón. Seguramente no es algo que encuentra sino que pone en Platón. Plotino, que hace uso y abuso del platónico ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, que solo aparece una vez en el libro VI de la *República*, halla en el propio Platón ese Uno-Bien, principio inefable de toda la realidad y meta del alma, que puede llegar a aprehenderse en un estadio de «superación» de la razón. ¿Hasta qué punto podemos decir que en este aspecto desarrolla un núcleo que está en el propio Platón? ¿Hasta qué punto Plotino exagera? ¿Hasta qué punto, para recuperar a Platón le atribuye el haber pensado algo que Platón jamás pensó? Y, por otra parte, ¿en qué medida la exégesis plotiniana de Platón enriquece o deforma nuestra lectura de Platón? Problema este, sin duda, de difícil solución.

Si se toma en cuenta el modo en el que Plotino concibe la tarea filosófica y encara a los antiguos, ¿puede decirse que —al menos en el caso del texto que nos ha ocupado— Plotino ha operado una distorsión del pensamiento de Platón? ¿O que ha hecho una lectura y un uso arbitrario de los textos? No, porque su pretensión es dar vida a los textos antiguos y lograr una convergencia entre su propio pensamiento y el de algunos de sus predecesores, en especial Platón. No podemos decir que Plotino hace un uso arbitrario de Platón ni que actúa de mala fe, atribuyéndole una doctrina que no es de él. Parece, por el contrario, que Plotino ha captado profundamente el sentido de los textos platónicos, que se apoya sobre Platón, despliega algunas indicaciones que halla en los textos para expresar su propio pensamiento filosófico. En todo caso, Plotino es un filósofo y como él mismo lo dice, si queremos ser dignos de recibir el nombre «platónicos», debemos cumplir la tarea que Platón nos encomendó: indagar y descubrir (ζετεῖν καὶ ἀνευρίσκειν) (V 8,4,52-56).

Bibliografía

I. TEXTOS Y TRADUCCIONES

ADAM, J.
1902 *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.

BURNET, J (ed.).
1900 *Platonis Opera*. I-V, Oxford, 1900 ss. (varias ediciones).

DUKE, E.A. et al. (ed.).
1995 *Platonis Opera* I. Oxford: Oxford Classical Texts.

EGGERS LAN, C.
1971 *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba.

PLATÓN
1981 *Diálogos, I-IX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981ss.

PLATÓN
1981 *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, I-III. Madrid, 1949, 1969, 1981.

JOWET, B/ CAMPBELL, L.
1894 *The Republic of Plato*. Greek Text edited, with notes and essays. Vol. I (1894).

LAFRANCE, Y.
1994 *Pour interpréter Platon II: La Ligne en* République *VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Saint-Laurent: Bellarmin.

II. LÉXICOS

AST, F.
1835-38 *Lexicon platonicum sive vocum Platonicarum Index*. 3 vol. Leipzig.

BRANDWOOD, L. A
1976 *Word Index to Plato*. Leeds.

DES PLACES, E.
1964 *Lexique de la langue philosophique et réligieuse de Platon*. 2 vol. París: Belles Lettres.

LYDELL-SCOTT-JONES.
1925 *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1925-40.

III. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

CHERNISS, H.
1959 *Platon 1950-1957*. En: *Lustrum* 4, 1959, 5-308.
1960 *Plato 1950-1957*. En: *Lustrum* 5, 1960, 323-648.

BRISSON, L.
1977 *Platon 1958-1975*. En: *Lustrum* 20, 1977, 5-304.

BRISSON, L./IOANNIDI, H.
1988 *Platon 1975-1980*. En: *Lustrum* 25, 1983, 31-320.
1988 *Platon 1980-1985*. En: *Addenda à Platon 1950-1980*. En: *Lustrum* 30, 11-285; 286-294.
1992 *Addenda à Platon 1950-1985*. En: *Lustrum* 34, 330-338.

BRISSON, L./PLIN, F.
1999 *Platon 1990-1995*. París: Vrin.
2001 *Platon 1995-2000*. París: Vrin. (La casa editorial Vrin ha de sacar a la luz un CD-ROM con todas las publicaciones sobre Platón entre 1950 y 2000).

LAFRANCE, Y.
1987 *Pour interpréter Platon. La ligne en* République *VI, 509 d-511c. I: Bilan analytique des Études (1804-1984)*. Montreal/París: Bellarmin/Les Belles Lettres.

IV. BIBLIOGRAFÍA CITADA POR LOS AUTORES

ALLEN, R. (ed.).
1965 *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

ALLEN, R.
1997 *Plato's Parmenides: Translation with Comment*. Yale: Yale University Press.

AUBENQUE, P.
1985 «Plotin et Dexippe, exégètes des Categories d'Aristote». *Cahiers de philosophie ancienne*, III.

BALTES, M.
1999 «Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being?». En: JOYAL, M. (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, 1-27. Ahora en: DIANOHMATA. Kleine. *Schriften zu Platon und zu Platonismus*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 351-371.

BEIERWALTES, W.
1957 *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysic der Griechen*. Munich: (repr. mecan.).

BRÉHIER, E.
Notice au traité I 3, dans Plotin, Ennéades. París: Les Belles Lettres, varias ediciones.

BRISSON, L.
1993 «Presupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon». *Méthexis* 6, 11-35.
2000 «Republic VI 509 a9-c10. Harold Cherniss' Traditional Approach to Plato». Manuscrito para el congreso de la IAP, sept.

BRISSON, L./GOULET-CAZE, M. O./ GOULET, R./ O' BRIEN, Porphyre
1982 *La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et index grec complet, préface de J. Pepin*. París: Vrin.

BROADIE, S.
1982 «The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism». *Mind* 91.

BURGER, R.
1992 *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*. Indiana: St. Augustine Press (2a. Ed.)

CALVO, T./ BRISSON, L. (eds.).
1997 *Interpreting the Timaeus-Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

CATTANEI, E.
1996 *Enti matematici e metafisica. Platone, L'Academia e Aristotele a confronto*. Milán: Vita e Pensiero.

CLEARY, J. (ed.).
1998 *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Lovaina: Leuven University Press.

COXON, A.
1999 *The Philosophy of Forms. An Analytical and historical Commentary on Plato's Parmenides. With a New English Translation*. Assen: Van Gorcum.

CHARRUE, J. M.
1978 *Plotin, lecteur de Platon*. París: Les Belles Letres.

CHEN, L.
1992 *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the* Republic. Stuttgart: Franz Steiner.

DORTER, K.
1982 *Plato's Phaedo. An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press.

EGGERS LAN, C.
1975 *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Eudeba.

EON, A.
1970 «La notion plotinienne d'exégèse». *Revue international de philosophie* 92, 2, 194-289.

FERGUSON, A. S.
1921 «Plato's Simile of Light». *The Classical Quarterly* 15, 131-152.

FESTUGIERE, A. M. J.
1950 *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin.

FERBER, R.
1984 *Platon's Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

FINE, G.
1990 «Knowledge and Belief in *Republic* V-VII». En: EVERSON, S (ed.). *Companions to Ancient Thougth: Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 85-115.

FOWLER, D.
1987 *The Mathematics of Plato's Academy*. Oxford: Oxford University Press.

FRIEDLANDER, P.
1969 *Plato. The Dialogues. Second and Third Periods*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

GADAMER, H.-G.
1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter.

GAISER, K.
1963 *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: K. Cotta.
1998 *Testimonia Platonica. Le antiche testimoniaze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milán: Vita e Pensiero.
1986 «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften». *Antike und Abendland* 32, 89-124.
1987 «Platonische Dialektik-damals und heute». *Gymnasium Beiheft* 9, 77-107.

GATTI, M. L.
1996 «The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism». GERSON, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinos*. Cambridge: Cambridge University Press.

GAZZOLA, R.
2001 «As duas almas do homem no *Timeu* de Platão». *Hypnos* 7, Publicação Anual do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (CEAG), Pontificia Universidade de São Paulo.

GERSON, L. P.
1994 *Plotinus*. Londres/N. York: Routledge.

GERSON, L. P. (Ed.).
1996 *The Cambrige Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.

GILL, C.
2001 «Colloqium Report: Dialogues on Plato-New Images of Plato: The Idea of the Good». En: GILL, C. (ed.). *Revista electrónica de la Asociación Internacional de Platinistas*. Vol. 1: http://www.ex.ac.uk/plato/.

GOSLING, J.
1960 «Republic Book V: tà pollà kallà etc.». *Phronesis* 5, 116-128.

GRAESER, A.
1996 «Wie über Ideen sprechen? *Parmenides*». KOBUSCH, T./MOJSISCH, B (eds.). *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 146-166.
1999 *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern: Paul Haupt.

GUTIÉRREZ, R.
1999 «La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico». *Areté* XI, 1-2, 57-70.

HADOT, P.
1970 «Philosophie, exégèse et contrasens». *Actes du XIVe Congrès International de Philosophie* (1968) I. Vienne, 333-339.

HEATH, T.
1981 *A History of Greek Mathematics*. 2 Vol. Oxford: Oxford University Press, 1921/Nueva York: Dover Publishing.

HEGEL, G.
1971 *Theorie-Werkausgabe*. Fráncfort del Meno: Insel.

HÖFFE, O. (Ed.).
1997 *Platon, Politeia*. Berlín: Akademie Verlag.

HORN, A.

1995 «Der platonische Parmenides und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretische Interpretation». *Antike und Abendland* 41, 1995, 95-114.

HOWLAND, J.

1991 «Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology». *Phoenix* 45, 200-203.

ISNARDI PARENTE, M.

1974 «Il problema del demiurgo». ZELLER, E. / MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 94-106.

JANKÉLÈVICH, V.

1998 *Plotin, Ennéades I 3, sur la dialectique*. París: Cerf.

JOYAL, M. (Ed.).

1997 *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to J. Whittaker*. Aldershot.

KAHN, C.

1996 *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

KNORR, W. R.

1975 *The Evolution of the Eucledian Elements. A Study of the Theory of Inconmmensurable Magnitudes and its Significance for Early Greek geometry*. Dordrecht: Reidel.

KOBUSCH, T./ MOJSISCH, B. (Eds.).

1996 *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KRÄMER, H.

1959 *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter, 1959 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1959, 6. Abhandlung).

1989 *Dialettica e definizione del Bene. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Republica' VI 534 b3-d2*. Milán: Vita e Pensiero. Versión revisada y ampliada de: «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b-c». Philologus 110, 1966, 35-70. Ahora En: WIPPERN, J (ed.). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, 394-448.

1969 «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, 'Politeia' 509 B». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30.

1982 *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingüe e bibliografia*. Milán: Vita e Pensiero. (Trad. española de Cappelletti, A y Rosales, A: *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Avila, 1996).

1997 *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a-511 e).* Höffe, O. (ed.). *Platon, Politeia.* Berlín: Akademie Verlag 1997.

KRAUT, R. (Ed.).
1992 *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge: Cambridge University Press.

LASSERRE, F.
1992 *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et Fragments.* Nápoles: Bibliopolis.

LEROUX, G.
1974 «Logique et dialectique chez Plotin: *Ennéade* I 3 (20)». *Phoenix* 28, 2.

LIZANO-ORDOVÁS, M.
1995 «'Eikasia' und 'Pistis' in Platons Höhlengleichnis». *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 378-397.

MARTÍNEZ MARZOA, F.
1996 *Ser y diálogo. Leer a Platón.* Madrid: Istmo.

MC CABE, M. M.
1992 *Plato's Individuals.* Princeton: Princeton University Press.

MIGLIORI, M.
1990 *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone.* Milán: Vita e Pensiero.

MILLER, M.
1991 *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul.* Pennsylvania: The Pennsylvania University Press (reimp. del original 1986).

MUELLER, I.
«Mathematical Method and Philosophical Truth». KRAUT, R (ed.). *The Cambridge Companion to Plato.*

NOTOPOULOS, J. A.
1944 «The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato». *Classical Philology* 39, 163-172, 223-240.

OEHLER, K.
1962 *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles.* Munich: 1962 (Zetemata 29).

OOMS, Nicole
1999 *Plato's Metaphysics of Explanation.* Londres: University of London.

OWEN, G.
1953 «The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues». ALLEN, R. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*, reimpr. 1967. Original en Classical Quarterly, N.S. III.

PEARSON, A.C. (ed.).
1917 *The Fragments of Sophocles*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.

PHILIPP, K.
1980 *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre. Die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs γεννᾶν und anderer biologischen Metaphern in Platons erhaltenen Werken*. Zurich.

PICHT, G. Aristoteles'
1990 «De Anima». Stuttgart: Klett-Cotta.

REALE, G.
1992 *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, (20 ed.).

RICHARD, M.-D.
1986 *L'Enseignement orale de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. París: Cerf.

RIST, J.
1967 *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROBINSON, R.
1953 *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

ROWE, C.
1993 *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.

SANTA CRUZ, M. I.
1990 «División y dialéctica en el Fedro». *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI, 2.
«Le Discours de la Physique: eikos logos». CALVO, T/ BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus-Critias*, 133-149.
1997 «L'Exégèse plotinienne des *mégista géne* du *Sophiste* de Platon». CLEARY, J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Lovaina: Leuven University Press, 1997, 105-118.
2000 «Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéade* VI 8 [39] 18)». FATTAL, M. (ed.). *Études sur Plotin*. París/Montreal: L'Harmattan, 193-216.

SAYRE, K.
1983 *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.

1996 *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

SCHOFIELD, M.
1973 «Eudoxus in the *Parmenides*». *Museum Helveticum* 30, 1-19.

SCHROEDER, F.
1985 «Saying and Having in Plotinus». *Dionysius*, IX, 75-84.

SILLITTI, G.
1980 «Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509b». *Elenchos* I, 225-244.

SMITH, N.
1998 «Plato's Divided Line». SMITH, N. (ed.). *Plato. Critical Assessments*, Vol. II.

SMITH, N. (Ed.).
1998 *Plato. Critical Assessments*. Londres/Nueva York: Routledge.

STRANGE, S.
1974 «Plotinus, Porphiry and the Neoplatonic Interpretation of the Categories». HAASE, W/ TEMPORINI, H. (eds.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II 36. 2, 955-974.

STRICKER, E. de.
1957 «La distinction entre l'entendement (dianoia) et l'intellect (noûs) dans la République de Platon». *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo I*. Tucumán: Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras.

SZLEZÁK, T.
1985 *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín/Nueva York: W. De Gruyter, 1985 (Trad. italiana: *Platone e la scrittura della filosofia*. Milán: Vita e Pensiero, 1992. 3a. Ed.).
1993 *Platon lesen*. Stuttgart: Fromman Holzboog, 1993 (Trad. española: *Leeer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
«Das Höhlengleichnis». HÖFFE, O (Ed.). *Platon.* Politeia, 205-228.
2000 «¿Qué significa 'acudir en ayuda del logos'? Estructura y finalidad de los diálogos platónicos». *Areté* XII, 1, 91-114.

TOTH, I.
1998 *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*. Milán: Vita e Pensiero, (2).
1998 *Lo Schiavo di Menone*. Milán: Vita e Pensiero.

TURNBULL, R.
1998 *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

VEGETTI, M.
1999 *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Laterza.

VLASTOS, G.
1969 «Plato's Third Man Argument. Text and Logic». *Philosophical Quarterly*, 19.

WIELAND, W.
1982 *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga: Vandenhoeck&Ruprecht.

WIPPERN, J. (ed.).
1972 *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

WYLLER, E.
1960 *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia. Interpretationen zur platonischen Henologie*. Oslo: Aschehoug & Co.

ZELLER, E./ MONDOLFO, R.
1974 *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte II. Vol. III a cura di M.I.P., Florencia.

ZELLINI, P.
1999 *Gnomon. Un' indagine sul numero*. Milán: Adelphi.

Sobre los Autores

Elisabetta Cattanei
Profesora en la Università degli Studi di Cagliari, Italia. Se doctoró en Filosofía en la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán, Italia, bajo la dirección de Giovanni Reale, e hizo estudios de filología griega e historia de las matemáticas en Tubinga y Regensburgo bajo la dirección de Thomas A. Szlezák e Imre Toth. Es autora de *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto* (1996), de ensayos sobre los libros M-N de la *Metafísica* de Aristóteles, y de trabajos varios sobre la relación entre filosofía y matemáticas en el mundo antiguo.

Rachel Gazolla
Profesora de la Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Realizó estudios en la École des Hautes Études en Sciences Societés y en la École Normale Superieure de París y se doctoró en la Universidad donde ahora ejerce la docencia. Entre otros trabajos es autora de *O ofício do filósofo estóico. O duplo registro do discurso da Stoa* (1999) y *Platão. O cosmo, o homem e a cidade. Un estudo sobre a alma* (1994). Es editora responsable de *ΗΥΠΝΟΣ*. Publicação Anual do Centro de Estudos da Antigüidade Greco-Romana (CEAG).

Raúl Gutiérrez
Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Tubinga. Autor de *Schelling. Apuntes biográficos* (1990) y *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz* (1999) y de varios artículos sobre Platón, neoplatonismo y platonismo medieval.

Charles H. Kahn
Profesor en la University of Pennsylvannia, Estados Unidos. Autor, entre muchas otras publicaciones sobre filosofía antigua, de: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (1960, 1985, 1994), *The verb «be» in Ancient Greek* (1973), *The Art and Thought of Heraclitus* (1979), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* (1996).

Francisco L. Lisi
Profesor de la Universidad Carlos III, Madrid. Obtuvo su doctorado en Filosofía y Filología Griega en la Universidad de Tubinga. Entre otras publicaciones cuenta con *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs* (1985); es traductor del *Timeo*, el *Critias*, y las *Leyes* en la Biblioteca Clásica Gredos VI y VIII respectivamente.

Miguel Lizano Ordovás
Ha dedicado su trabajo interpretativo a los filósofos presocráticos (una edición inédita de Heráclito, con traducción y comentario) y a los diálogos de Platón. Doctorado por la Universidad de Barcelona con una tesis sobre el *Crátilo*.

Nicole Ooms
Investigadora y profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Londres con *Plato's Metaphysics of Explanation* (1999). Ha sido representante para Latinoamérica de la Sociedad Internacional de Platonistas (1998-2001). Próximamente saldrá a la luz su traducción del *Lisis* en la colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

Thomas M. Robinson
Profesor en la University of Toronto, Canadá. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Oxford University, Inglaterra. Ha sido Presidente de la International Association for Greek Philosophy y de la Sociedad Internacional de Platonistas. Es autor de *Plato's Psychology* (1970), *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi* (1979), *The Greek Legacy* (1987), *Heraclitus: Fragments. Text and Translation with a Commentary* (1997) y coeditor con Laura Westra de *The Greeks and the Environment* (1997). Editor de *Phoenix* de 1971 a 1978 y coeditor de *The Phoenix Presocratic Series* desde 1978.

Peter P. Simpson
Profesor de la City University of New York. Además de otras publicaciones en el área en la filosofía antigua, ha traducido y comentado la *Política* de Aristóteles: *The Politics of Aristotle* (1997) y *A Philosophical Commentary on the Politics* (1998).

María Isabel Santa Cruz
Profesora de la Universidad de Buenos Aires e investigadora principal del CONICET, Argentina. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad de la Sorbona, París I. Autora de varias publicaciones sobre filosofía antigua, entre las que se cuentan: *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (1979); la traducción de los diálogos *Parménides* y *Político* en el volumen V de la Biblioteca Clásica Gredos (1988); una edición y traducción comentada de *Textos fundamentales* de Plotino (1998), así como un estudio y la edición bilingüe del *Sobre las Ideas* de Aristóteles (2000).

Thomas A. Szlezák
Profesor en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemania. Estudió Filosofía y Filología Clásica en Erlangen, Munich y Tubinga. Ha editado, traducido y comentado *Über die Kategorien* del Pseudo-Arquitas, y, además de otras muchas publicaciones sobre filosofía antigua, es autor de: *Platon und Aristoteles in der Nus-Lehre Plotins* (1979; trad. italiana 1997), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (1985, trad. italiana: 1992), *Comme legere Platone* (1991, trad. castellana: *Leer a Platón*, 1997).

No cabe duda de que si Platón solo hubiera escrito la *República*, de todos modos habría pasado a formar parte de la galería de los clásicos de la filosofía. Si el subtítulo *Sobre lo Justo* nos lleva hoy en día a pensar en una reflexión exclusivamente ética y política, ambas disciplinas aparecen allí integradas en un horizonte mucho más amplio, que incluye las más diversas áreas de la filosofía y que adquiere su pleno sentido en una reflexión metafísica. Ya la introducción de la hipótesis de las Formas o Ideas al final del libro V lo pone de manifiesto, pues solo en ella encuentra su justificación teórica el genuino interés político por una verdadera justicia. Pero, en última instancia, tanto esa hipótesis como la pregunta por la justicia en el individuo y en la comunidad política adquieren su fundamentación última en la Forma del Bien, que Platón solo examina con el recurso a los famosos símiles del sol, la línea y la caverna. En ellos expresa Platón la concepción fundamental de su filosofía, pero su carácter deliberadamente deficitario sigue generando controversias en torno a su sentido. Pues bien, especialistas de la más diversa procedencia ofrecen en el presente volumen su interpretación de los aspectos centrales de estos símiles que, en cierto modo, constituyen la carta magna de la fundación de la metafísica.